ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6QDH 3

Harvard Depository
Brittle Book

ilos., Mod
1095

LIBRARY

OF THE

DIVINITY SCHOOL.

Recd
29 July, 1889.

Immanuel Kant's Werke,

sorgfältig revidirte

Gesammtausgabe in zehn Bänden.

Fünfter Band.

Leipzig 1838.

Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Metaphysik der Sitten

in zwei Theilen,

Rechtslehre, Tugendlehre.

Nebst

den kleineren Abhandlungen zur Moral und Politik.

Leipzig 1838.

Modes und Baumann.

Divinity School.

17.475
K16.1
1830m
v.5-6

Vorrede.

Die „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" und die „der Tugendlehre", welche als die beiden ausführlichsten und wegen ihrer systematischen Beziehung auf die im vierten Bande enthaltenen Hauptwerke wichtigsten Schriften wider die chronologische Ordnung gleich an die Spitze dieses Bandes gestellt worden sind, sind beide zuerst im Jahre 1797†) (Königsberg bei Fr. Nicolovius) erschienen, und erhielten zugleich die auch hier auf dem Specialtitel beibehaltene gemeinsame Bezeichnung: „Metaphysik der Sitten in zwei Theilen", so daß die metaphysischen Anfangsgründe „der Rechtslehre" den ersten, die „der Tugendlehre" den zweiten Theil bildeten. Diese erste Ausgabe der Rechtslehre enthielt XII. S. Vorrede und Inhaltsanzeige, LII S. Einleitung und S. 53—235 S. Text; die der Tugendlehre X S. Vorrede und 190 S. Text und Inhaltsanzeige. Von beiden Werken ist später nur noch eine Ausgabe erschienen; und zwar von dem

†) Auf dem Specialtitel der Rechtslehre (S. 1) ist aus Versehen die Angabe der Jahreszahl weggeblieben. Da übrigens von diesem Werke schon im Februar 1797 eine Recension in den Götting. Gelehrt. Anzeigen erschien (vgl. S. 120), so ist mehr als wahrscheinlich, daß es schon in den letzten Monaten des Jahres 1796 ausgegeben worden ist.

*

ersteren schon im J. 1798, von dem letzteren im J. 1803. Von beiden Werken ist hier, wie auch schon bei der Kritik der reinen Vernunft geschehen ist, wie billig die zweite Ausgabe zu Grunde gelegt werden.

Was namentlich die zweite Ausgabe der „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" betrifft, so ist diese auf dem Titel als „zweite, mit einem Anhang erläuternder Bemerkungen und Zusätzen vermehrte" bezeichnet. Diese erläuternden Bemerkungen hatte Kant in Folge der schon erwähnten Recension in den Götting. Gelehrt. Anzeigen unter dem Titel: „Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" (Königsberg, Fr. Nicolovius, 1798, 31 S. gr. 8) herausgegeben; der zweiten Ausgabe selbst waren sie genau in derselben Gestalt S. 159—187 einverleibt, und haben daher auch in der vorliegenden Ausgabe (S. 120—139) diese Stelle behalten. Andere nur einigermaßen bedeutende Zusätze fehlen gänzlich; die wenigen Stellen, wo der Text der zweiten Ausgabe von dem der ersten abweicht, sind am betreffenden Orte in den Anmerkungen angegeben worden. Verschiedenheiten in der Interpunction und Orthographie sind bei der Ungleichförmigkeit, die in dieser Beziehung in allen Schriften Kant's herrscht, kaum für Varianten zu rechnen; besonders erwähnt mag werden, daß die zweite Ausgabe der Rechtslehre, so wie auch der Tugendlehre bei kurzen Zwischensätzen, die in der ersten eingeklammert waren, sehr häufig die Klammern wegläßt; was ich aber als zu unbedeutend bei den einzelnen Stellen nicht habe angeben wollen. Wohl aber hat die genauere Vergleichung der zweiten Ausgabe mit der ersten dazu gedient, eine Anzahl falscher Lesarten, die sich in die zweite Ausgabe eingeschlichen hatten, nach der ersten

zu berichtigen†); außerdem fanden sich auch in dieser Schrift mehrere beiden Ausgaben gemeinschaftliche Stellen, bei welchen es erlaubt schien, eine kleine Veränderung in den Text aufzunehmen††). Die kleinen Einschaltungen, die hier und da nöthig scheinen, z. B. S. 87, 89, 93, will ich auch hier, da sie als solche schon im Texte bezeichnet sind, nicht besonders aufzählen.

Bei den „metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre" ist, wie schon bemerkt, ebenfalls die zweite Ausgabe zu Grunde gelegt worden. Bedeutende Zusätze und Vermehrungen, oder gar Umarbeitungen ganzer Abschnitte finden sich auch hier nicht; wohl aber sind die auf die Wahl des Ausdruckes, und die Berichtigung oder Umstellung der Construction sich bezie-

---

†) Demgemäß ist gesetzt worden S. 56, Z. 13 v. o. denselben f. demselben; S. 72, Z. 18 v. o. einseitig ist, anzuerkennen f. einseitig anzuerkennen; S. 85, Z. 10 v. o. Person diese f. Person, die; S. 91, Z. 23 v. u. eingetheilten f. eigentlichen; Z. 17 v. u. pactum re initum f. pactum in re initum; S. 92, Z. 10 v. u. Verdingungscontract f. Verbindungscontract; S. 95, Z. 17 v. o. und den f. den; S. 100, Z. 6. v. u. ununterbrochen f. unterbrochen; S. 111 Z. 16 v. o. bonus, donec etc. f. bonus etc.; S. 115, Z. 12 v. u. unverlierbaren f. unverleihbaren; S. 161, Z. 8 v. u. Unterthanen für Unterthan; S. 167, Z. 10 v. o. einem Grade f. in einem Grade; S. 175, Z. 13 v. u. der Monarch ist der, welcher f. der Monarch, welcher; S. 180, Z. 2 v. u. theils das Recht zum Kriege f. theils zum Kriege; S. 187, Z. 10 v. o. ein Bund f. einen Bund.

††) Es sind folgende. S. 30, Z. 6 v. u. ist gesetzt worden: dadurch f. durch; S. 36, Z. 1. v. o. forum soli f. forum poli; S. 73, Z. 4 v. u. einen Grund f. ein Grund; S. 95, Z. 6 v. o. Verkäufer f. Käufer; S. 148, Z. 18 v. u. hervorgehende f. hervorgehend; S. 149, Z. 10 v. o. ertheilend f. ertheilend sein; S. 180, Z. 10 v. u. vornehmer f. sich vornehmer. In dem „Anhange erläuternder Bemerkungen" ist gesetzt worden S. 128, Z. 1 v. o. hergenommene f. hergenommen; Z. 2 v. o. Verbrechen f. Strafen.

henden Veränderungen hier bei Weitem zahlreicher, als in den „metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre." Obwohl sie nur selten einen wesentlichen Einfluß auf den Gedanken haben, so habe ich doch, zum Theil selbst nicht ohne Rücksicht darauf, daß die Revision dieses Werkes in Kant's spätestes Greisenalter fällt und vielleicht eine seiner letzten für das Publicum bestimmten literarischen Arbeiten gewesen ist, für Pflicht gehalten, alle diese kleinen Abänderungen so vollständig, wie möglich anzumerken und mich für die Auswahl des Anzuführenden oder nicht Anzuführenden jeder Einmischung des subjectiven Urtheils über die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit einer Variante zu enthalten. Die Anmerkung † S. 296 bitte ich zu streichen, weil die Lesart der ersten Ausgabe in den Verbesserungen zu derselben als Fehler angegeben ist und daher hätte wegbleiben sollen; die Verbesserung des Wortes: Raserei in: Krankheit (S. 207, Z. 14 v. u.), die dort ebenfalls geboten wird, ist unterblieben, weil das Wort: Raserei auch in der zweiten Ausgabe sich wiederfindet. Beide Ausgaben der „Tugendlehre" sind übrigens correcter gedruckt, als die der „Rechtslehre"; einige Lesarten der ersten Ausgabe sind statt der der zweiten auch in diesem Werke stillschweigend in den Text aufgenommen worden†); anderweitige Conjecturen waren nicht nöthig. Endlich ist noch zu bemerken, daß in den Beneu-

†) S. 204, Z. 10 v. o. ist aus der 1sten Ausg. aufgenommen worden ihrem f. ihren; S. 249, Z. 9 v. o. beraube f. beraubt; S. 285 (§. 24, Z. 2 v. u.) der Worte f. die Worte; S. 290, Z. 11 v. o. bedürftige f. Bedürftige; S. 319, Z. 13 v. u. jene die Obermacht f. jene Obermacht. — Durch ein Versehen ist S. 323, Anm. † der Buchst. O (das Zeichen für das Stillschweigen des Schülers) für das Zeichen Null (0) stehen geblieben. In den Verbesserungen zur 1. Ausg. ist es als Druckfehler bezeichnet.

nungen der einzelnen Abtheilungen, in welche die „Tugendlehre“ zerfällt, wenigstens in der „Elementarlehre“ beide Ausgaben von einander abweichen; auf folgende Weise:

Erste Ausg.	Zweite Ausg.
I. Ethische Elementarlehre.	Erster Theil. Ethische Elementarl.
Erster Theil.	Erstes Buch.
Erstes Buch.	Erste Abtheilung.
Erstes Hauptstück.	Erstes Hauptstück.
1. Art. Von der Selbstentleibung.	1. Art. Von der Selbstentleibung.
2. Art. Von der ... Selbstschändung.	2. Art. Von der ... Selbstschändung.
3. Art. Von der Selbstbetäubung.	3. Art. Von der Selbstbetäubung.
Zweites Hauptstück.	Zweites Hauptstück.
I. Von der Lüge.	1. Artikel. Von der Lüge.
II. Vom Geize.	2. Artikel. Vom Geize.
III. Von der Kriecherei.	3. Artikel. Von der Kriecherei.
Des zweiten Hauptstückes	Drittes Hauptstück.
Erster Abschnitt.	Erster Abschnitt.
Zweiter Abschnitt.	Zweiter Abschnitt.
Episodischer Abschnitt.	Episodischer Abschnitt.
Zweites Buch.	Zweite Abtheilung.
Erster Abschnitt.	Erster Abschnitt.
Zweiter Abschnitt.	Zweiter Abschnitt.
Zweiter Theil.	Zweites Buch.

u. s. w., ohne weitere Veränderungen. In dem Inhaltsverzeichniß der vorl. Ausgabe ist natürlich der Schematismus der zweiten Ausgabe beibehalten worden; nur ist es hier, wie bei allen übrigen Schriften etwas ausführlicher, als es Kant gewöhnlich selbst entwarf, um das Nachschlagen möglichst zu erleichtern; wozu hoffentlich auch die Columnenüberschriften etwas beitragen werden.

An die „Metaphysik der Sitten“ schließen sich in diesem Bande noch sieben kleinere, zur Tugendlehre und Rechtslehre gehörige, unter sich chronologisch geordnete Schriften und Abhandlungen an. Die erste derselben ist eine kurze Recension über den ersten Theil des

„Versuchs einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen, nebst einem Anhange von den Todesstrafen", welchen ein Prediger in Gielsdorf, Schulz, in 4 Theilen (Berlin, 1783), ohne sich auf dem Titel zu nennen, herausgegeben hatte. Sie erschien zuerst in dem „raisonnirenden Bücherverzeichniß" (Königsberg, Hartung) 1783, Nr. 7, S. 97 flgg. — Der Aufsatz: „Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks" ist zuerst in der Berliner Monatsschrift v. J. 1785 (Mai, S. 403—417) gedruckt erschienen. — Die darauf folgende „Recension von Gottl. Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts" arbeitete Kant für die Jenaische allgem. Literaturzeitung, wo sie sich in dem Jahrgang 1786, Bd. II, S. 113 flgg. findet. — Die ausführliche Abhandlung: „Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" hat Kant zuerst ebenfalls in der Berliner Monatsschrift v. J. 1793 (Septemb., S. 201 bis 284) veröffentlicht†). Mit dem Aufsatze „über die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks" verdient eine, von J. G. Fichte im J. 1791 während seines Aufenthaltes in Königsberg verfaßte, aber erst im J. 1793 in der Berliner Monatsschrift (Mai, S. 443—483) unter der Aufschrift: „Beweis der Unrechtmäßigkeit des Bü-

---

†) In den genannten vier Abhandlungen fand sich fast gar keine Veranlassung, den Originaltext zu ändern. Nur S. 380, Z. 2 v. u. ist abweichend von dem Texte der Berl. Monatsschr. gröbere f. gröberen, und S. 383, Z. 18 v. o. werden f. worden gesetzt worden. S. 376, Z. 8 v. o. ist die Form: Belag in: Beleg verwandelt worden, was ich deshalb bemerke, weil jene erstere Form in den älteren Ausgaben auch noch an einigen anderen Stellen bei Kant vorkommt.

chernachdrucks. Ein Raisonnement und eine Parabel" abgedruckte Abhandlung verglichen zu werden. Sie ist, wie es scheint, bis jetzt ziemlich unbekannt geblieben; und obwohl sie nach Fichte's eigener Versicherung (vgl. a. a. O. S. 472 Anm.) ganz unabhängig von dem Aufsatze Kant's entstanden ist, so trifft sie doch in mehreren wesentlichen Puncten mit der Ansicht des Letzteren zusammen; was ein neuer Beweis ist, wie innig die Principien des Kantianismus mit Fichte's ganzer Denkweise damals verschmolzen waren. Auch zu dem Aufsatze über das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis findet man in der Berliner Monatsschr. (1793, Decemb., S. 518—554) Nachträge und Bemerkungen von Fr. von Gentz, oder wie er sich dort noch unterzeichnet, Genz, die nicht blos um des Namens ihres Verfassers willen lesenswerth sind.

Selbstständig erschien die kleine Schrift: „Zum ewigen Frieden", die Kant selbst einen „philosophischen Entwurf" nennt, (Königsberg, Fr. Nicolovius) im J. 1795 (104 S., kl. 8.) und schon das Jahr darauf ebendaselbst eine „neue vermehrte Auflage" (112 S., kl. 8). Die kleine Vermehrung der Seitenzahlen ist dadurch herbeigeführt, daß der 2. Zusatz zum 2. Abschnitt (S. 444) hinzukam; in allem Uebrigen stimmt bis auf die Anmerkung S. 416 und ein Paar einzelne Worte die zweite Ausgabe mit der ersten vollkommen überein†). Einzeln ist diese Schrift seit dem J. 1796 nicht wieder gedruckt worden.

---

†) S. 434, Z. 13 v. o. hat die 2. Ausg. die sinnlose Lesart: möchten f. Mächten, was daher aus der ersten berichtigt worden ist. S. 436, Z. 2 v. u. Anm. liest die 1. Ausg. vergebliches f. vorgebliches, wie die 2. Ausg. hat. Außerdem ist gesetzt worden: S. 437, Z. 8 v. u. das Kameel f. dem Kameel; S. 438, Z. 5 v. u. (Text) ersten f. ersteren.

Die darauf folgende Abhandlung: „Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen" findet sich zuerst in den Berliner Blättern†) vom J. 1797 (1. Vierteljahr, Juli—Septemb., S. 301 bis 314).— Die beiden Briefe: „Ueber die Buchmacherei. An Herrn Friedrich Nicolai" endlich gab Kant im J. 1798 (Königsberg, Nicolovius, 22 S., kl. 8) als besondere Flugschrift heraus; aus welchem Grunde sie denn auch, zumal da sie sich wenigstens zum Theil auf die „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" bezieht, sogleich mit in diesen Band aufgenommen worden ist.††)

G. Hartenstein.

---

†) Nicht in der Berliner Monatsschrift; denn diese hatte mit dem Jahre 1796 aufgehört. Von der Mitte des J. 1797 an erschienen unter Biester's Redaction die Berliner Blätter, an deren Stelle dann von 1799 an die „Neue Berliner Monatsschrift" trat.

††) Der Vollständigkeit wegen mag noch bemerkt werden, daß in ihr S. 480, Z. 7 v. o. wen f. wem und S. 484, Z. 8. v. o. Praktiken f. Praktiker gesetzt werden. S. 482, Z. 9 v. o. ist vielleicht „sich" zu streichen; zur Verbesserung des folgenden Satzes (Z. 14—18) habe ich mir keine Veränderung erlauben wollen.

Inhaltsanzeige.

Seite

I. Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797. . . . 1

Vorrede. 3

Einleitung in die Metaphysik der Sitten 9

Einleitung in die Rechtslehre 29

Der Rechtslehre erster Theil. Das Privatrecht in Ansehung äußerer Gegenstände. (Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äußeren Bekanntmachung bedürfen.)†) 45

1. Hauptst. Von der Art, etwas Aeußeres als das Seine zu haben. §. 1—9 47

2. Hauptst. Von der Art, etwas Aeußeres zu erwerben. §. 10—35 62

Eintheilung der äußeren Erwerbung 64

1. Abschn. Vom Sachenrecht. §. 11—17 64

2. Abschn. Vom persönlichen Recht. §. 18—21 76

3. Abschn. Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht. §. 22—30 82

1. Titel. Das Eherecht. §. 24—27 83

2. Titel. Das Elternrecht. §. 28—29 86

3. Titel. Das Hausherrenrecht. §. 30 89

Dogmatische Eintheilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen. §. 31 91

I. Was ist Geld? 93

II. Was ist ein Buch? 97

Episodischer Abschnitt. Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkühr. §. 32 99

I. Die Erwerbungsart durch Ersitzung. §. 33 100

II. Die Beerbung. §. 34 102

III. Der Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode. §. 35 103

3. Hauptst. Von der subjectiv bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit. §. 36—40. . 106

A. Von dem Schenkungsvertrag. §. 37 107

B. Vom Leihvertrag. §. 38 108

C. Von der Wiedererlangung des Verlorenen. §. 39 . . 110

D. Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung. §. 40 114

†) Die eingeklammerten Worte, die sich in der Textesüberschrift nicht finden, stehen in den den Originalausgaben beigefügten Inhaltsverzeichnissen. Ebenso weiter unten beim zweiten Theil.

Seite

Uebergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt. §. 41, 42 116
Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre 120
1. Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe 121
2. Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Rechte 122
3. Beispiele 123
4. Ueber die Verwechselung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte 126
5. Zusatz zu der Erörterung der Begriffe des Strafrechts . 127
6. Vom Recht der Ersitzung 128
7. Von der Beerbung 130
8. Vom Rechte des Staates in Ansehung ewiger Stiftungen 132
Der Rechtslehre zweiter Theil. Das öffentliche Recht. (Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen.) 141
Erster Abschnitt. Das Staatsrecht. §. 43—52 . . . 143
Allgemeine Anmerkung von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins 151
(Vom Straf- und Begnadigungsrecht) 166
Zweiter Abschnitt. Das Völkerrecht. §. 53—61 . . 180
Dritter Abschnitt. Das Weltbürgerrecht. §. 62 . . 190
Beschluß 192

II. Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. 1797. 195
Vorrede 197
Einleitung zur Tugendlehre. 202
Erster Theil. Ethische Elementarlehre 243
Erstes Buch. Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt. §. 1—22 245
Einleitung. §. 1—4 245
1. Abtheil. Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst. §. 5—18 250
1. Hauptst. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen. §. 5—8 250
1. Artik. Von der Selbstentleibung. §. 6 251
2. Artik. Von der wollüstigen Selbstschändung. §. 7 . . 254
3. Artik. Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauche der Genieß- oder Nahrungsmittel. §. 8 . 257
2. Hauptst. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst blos als moralisches Wesen. §. 9—12 259
1. Artik. Von der Lüge. §. 9 259
2. Artik. Vom Geize. §. 10 264
3. Artik. Von der Kriecherei. §. 11. 12 267

Seite

3. Hauptst. §. 13—18 271
1. Abschn. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als den gebornen Richter über sich selbst. §. 13 . 271
2. Abschn. Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst. §. 14. 15 275
Episodischer Abschn. Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst. §. 16—18 276
2. Abtheil. Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst. §. 19—22 280
1. Abschn. Von den Pflichten gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit §. 19. 20 280
2. Abschn. Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit. §. 21. 22 . . 282
Zweites Buch. Von den Tugendpflichten gegen Andere. §. 23—48 284
1. Hauptst. Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menschen. §. 23—44 284
1. Abschn. Von der Liebespflicht gegen andere Menschen §. 23—36 284
A. Wohlthätigkeit. §. 29—31 289
B. Dankbarkeit. §. 32. 33 292
C. Theilnahme. §. 34. 35 294
Entgegengesetzte Laster des Menschenhasses. §. 36. . . 296
2. Abschn. Von der Pflicht der Achtung für Andere. §. 37—41 300
Entgegengesetzte Laster. §. 42—44 304
A. Hochmuth. §. 42 304
B. Afterreden. §. 43 305
C. Verhöhnung. §. 44 306
2. Hauptst. Von den Pflichten gegen Andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes. §. 45 308
Beschluß der Elementarlehre. Von der sinnlichen Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft. §. 46. 47 309
Zusatz. Von den Umgangstugenden. §. 48 315
Zweiter Theil. Ethische Methodenlehre 317
1. Abschn. Die ethische Didaktik. §. 49—52 319
Bruchstück eines moralischen Katechismus 323
2. Abschn. Die ethische Ascetik. §. 53 327
Beschluß. Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie 329

III. Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. Theil 1. 1783. 337

Seite

IV. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. 1785. 345
I. Deduction des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker 348
II. Widerlegung des vorgeschützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger 351
V. Recension von Gottl. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. 1786. 357
VI. Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. 1793. 363
I. Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. (Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve.) 369
II. Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. (Gegen Hobbes.) 382
III. Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. (Gegen Moses Mendelssohn.) 401
VII. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. 1795. 411
1. Abschn., welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält 414
2. Abschn., welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält 421
1. Definitivartikel 422
2. Definitivartikel 427
3. Definitivartikel 431
1. Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens . . . 435
2. Zusatz. Geheimer Artikel zum ewigen Frieden 444
Anhang: I. Ueber die Mißhelligkeit zwischen der Moral und Politik in Absicht auf den ewigen Frieden 446
II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transscendentalen Begriffe des öffentl. Rechts 459
VIII. Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen. 1797. 467
IX. Ueber die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai. 1798. 477
1. Br. An Herrn Fr. Nicolai, den Schriftsteller . . . 479
2. Br. An Herrn Fr. Nicolai, den Verleger 482

I.

Die

Metaphysik der Sitten.

Erster Theil,

metaphysische Anfangsgründe

der

Rechtslehre.

Vorrede

der ersten Ausgabe.

Auf die Kritik der praktischen Vernunft sollte das System, die Metaphysik der **Sitten**, folgen, welches in metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und in eben solche für die Tugendlehre zerfällt, (als ein Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft,) wozu die hier folgende Einleitung die Form des Systems in beiden vorstellig und zum Theil anschaulich macht.

Die **Rechtslehre**, als der erste Theil der Sittenlehre, ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts, als ein reiner jedoch auf die Praxis, (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müßte, um die Eintheilung vollständig zu machen, (welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerlaßliche Forderung ist,) Vollständigkeit der Eintheilung des Empirischen aber unmöglich ist, und, wo sie versucht wird, (wenigstens um ihr nahe zu kommen,) solche Begriffe, nicht als integrirende Theile in das System, sondern nur, als Beispiele, in die Anmerkungen kommen können; so wird der für den ersten Theil der Metaphysik der Sitten allein schickliche Ausdruck sein, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; weil, in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung, nur Annäherung zum System,

nicht dieſes ſelbſt erwartet werden kann. Es wird daher hiemit, ſo wie mit den (früheren) metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum a priori entworfenen Syſtem gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf beſondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Theil weitläuftige Anmerkungen zu bringen; weil ſonſt das, was hier Metaphyſik iſt, von dem, was empiriſche Rechtspraxis iſt, nicht wohl unterſchieden werden könnte.

Ich kann dem ſo oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl einer gefliſſenen, den Schein tiefer Einſicht affectirenden Undeutlichkeit im philoſophiſchen Vortrage nicht beſſer zuvorkommen, oder abhelfen, als daß ich, was Herr Garve, ein Philoſoph in der ächten Bedeutung des Worts, jedem, vornehmlich dem philoſophirenden Schriftſteller zur Pflicht macht, bereitwillig annehme, und meinerſeits dieſen Anſpruch blos auf die Bedingung einſchränke, ihm nur ſo weit Folge zu leiſten, als es die Natur der Wiſſenſchaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern iſt.

Der weiſe Mann fordert (in ſeinem Werk: Vermiſchte Aufſätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philoſophiſche Lehre müſſe, wenn der Lehrer nicht ſelbſt in den Verdacht der Dunkelheit ſeiner Begriffe kommen ſoll, — zur Popularität, (einer zur allgemeinen Mittheilung hinreichenden Verſinnlichung,) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Syſtems einer Kritik des Vernunftvermögens ſelbſt und Alles deſſen, was nur durch dieſer ihre Beſtimmung beurkundet werden kann; weil es zur Unterſcheidung des Sinnlichen in unſerem Erkenntniß vom Ueberſinnlichen, dennoch aber der Vernunft Zuſtehenden, gehört. Dieſes kann nie populär werden, ſo wie überhaupt keine formelle Metaphyſik; obgleich ihre Reſultate für die geſunde Vernunft (eines Metaphyſikers, ohne es zu wiſſen,) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier iſt an keine Popularität (Volksſprache) zu denken, ſondern es muß auf ſcholaſtiſche Pünctlichkeit, wenn ſie auch Peinlichkeit geſcholten würde, gedrungen werden, (denn es iſt Schulſprache;) weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht

werden kann, vor ihren dogmatiſchen Behauptungen ſich erſt ſelbſt zu verſtehen.

Wenn aber Pedanten ſich anmaßen, zum Publicum (auf Kanzeln und in Volksſchriften) mit Kunſtwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet ſind, ſo kann das ſo wenig dem kritiſchen Philoſophen zur Laſt fallen, als dem Grammatiker der Unverſtand des Wortklaubers (logodaedalus). Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wiſſenſchaft treffen.

Es klingt arrogant, ſelbſtſüchtig, und für die, welche ihrem alten Syſtem noch nicht entſagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: „daß vor dem Entſtehen der kritiſchen Philoſophie es noch gar keine gegeben habe.“ — Um nun über dieſe ſcheinbare Anmaßung abſprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr, als eine Philoſophie geben könne? Verſchiedene Arten zu philoſophiren und zu den erſten Vernunftprincipien zurückzugehen, um darauf, mit mehr oder weniger Glück, ein Syſtem zu gründen, hat es nicht allein gegeben, ſondern es mußte viele Verſuche dieſer Art, deren jeder auch um die gegenwärtige ein Verdienſt hat, geben; aber da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menſchliche Vernunft geben kann: ſo kann es auch nicht viel Philoſophien geben, d. i. es iſt nur ein wahres Syſtem derſelben aus Principien möglich, ſo mannigfaltig und oft widerſtreitend man auch über einen und denſelben Satz philoſophirt haben mag. So ſagt der Moraliſt mit Recht: es gibt nur Eine Tugend und Lehre derſelben, d. i. ein einziges Syſtem, das alle Tugendpflichten durch ein Princip verbindet; der Chemiſt: es gibt nur Eine Chemie (die nach Lavoiſier); der Arzneilehrer: es gibt nur Ein Princip zum Syſtem der Krankheitseintheilung (nach Brown), ohne doch darum, weil das neue Syſtem alle andere ausſchließt, das Verdienſt der älteren (Moraliſten, Chemiker und Arzneilehrer) zu ſchmälern; weil ohne dieſer ihre Entdeckungen, oder auch mißlungene Verſuche wir zu jener Einheit des wahren Princips der ganzen Philoſophie in einem Syſtem nicht gelangt wären. — Wenn alſo Jemand ein Syſtem der Philoſophie als ſein eigenes Fabricat ankündigt, ſo iſt es ebenſo

viel, als ob er ſage: „vor dieſer Philoſophie ſei gar keine andere noch geweſen.“ Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) geweſen, ſo würde es über dieſelben Gegenſtände zweierlei wahre Philoſophien gegeben haben, welches ſich widerſpricht. — Wenn alſo die kritiſche Philoſophie ſich als eine ſolche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philoſophie gegeben habe, ſo thut ſie nichts Anderes, als was Alle gethan haben, thun werden, ja thun müſſen, die eine Philoſophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit, wäre der Vorwurf: daß ein dieſe Philoſophie weſentlich unterſcheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, ſondern etwa einer anderen Philoſophie (oder Mathematik) abgeborgt ſei; dergleichen iſt der Fund, den ein Tübing'ſcher Recenſent gemacht haben will, und der die Definition der Philoſophie überhaupt angeht, welche der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft für ſein eigenes, nicht unerhebliches Product ausgibt, und die doch ſchon vor vielen Jahren von einem Anderen faſt mit denſelben Ausdrücken gegeben worden ſei *). Ich überlaſſe es einem Jeden, zu beurtheilen, ob die Worte: intellectualis quaedam constructio, den Gedanken der Darſtellung eines gegebenen Begriffs in einer Anſchauung a priori hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philoſophie von der Mathematik ganz beſtimmt geſchieden wird. Ich bin gewiß: Hauſen ſelbſt würde ſich geweigert haben, dieſe Erklärung ſeines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anſchauung a priori, und daß der Raum eine ſolche und nicht ein blos der empiriſchen Anſchauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinanderſein des Mannigfaltigen außer einander ſei, (wie Wolf ihn erklärt,) würde ihn ſchon aus dem Grunde abgeſchreckt haben, weil er ſich hiemit in weit hinausſehende philoſophiſche Unterſuchungen

*) Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734.

verwickelt gefühlt hätte. Die gleichsam durch den Verstand gemachte Darstellung bedeutete dem scharfsinnigen Mathematiker nichts weiter, als die einem Begriffe correspondirende (empirische) Verzeichnung einer Linie, bei der blos auf die Regel Acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abstrahirt wird; wie man in der Geometrie auch an der Construction der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der allermindesten Bedeutung aber in Ansehung des Geistes dieser Philosophie ist wohl der Unfug, den einige Nachäffer derselben mit den Wörtern stiften, die in der Kritik der reinen Vernunft selbst nicht wohl durch andere gangbare zu ersetzen sind, sie auch außerhalb derselben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient, wie Hr. Nicolai thut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derselben in ihrem eigenthümlichen Felde, gleich als einer überall blos versteckten Armseligkeit an Gedanken, kein Urtheil zu haben sich selbst bescheiden wird. — Indessen läßt es sich über den unpopulären Pedanten freilich viel lustiger lachen, als über den unkritischen Ignoranten, (denn in der That kann der Metaphysiker, welcher seinem Systeme steif anhängt, ohne sich an alle Kritik zu kehren, zur letzteren Klasse gezählt werden, ob er zwar nur willkührlich ignorirt, was er nicht aufkommen lassen will, weil es zu seiner älteren Schule nicht gehört.) Wenn aber, nach Shaftesbury's Behauptung, es ein nicht zu verachtender Probirstein für die Wahrheit einer (vornehmlich praktischen) Lehre ist, wenn sie das Belachen aushält, so müßte wohl an den kritischen Philosophen mit der Zeit die Reihe kommen zuletzt, und so auch am Besten, zu lachen; wenn er die papiernen Systeme derer, die eine lange Zeit das große Wort führten, nach einander einstürzen, und alle Anhänger derselben sich verlaufen sieht: ein Schicksal, was jenen unvermeidlich bevorsteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden erwartet werden konnte; theils, weil sie mir aus

dieſen leicht gefolgert werden zu können ſchienen, theils auch, weil die letzten (das öffentliche Recht betreffende) eben jetzt ſo vielen Discuſſionen unterworfen und dennoch ſo wichtig ſind, daß ſie den Aufſchub des entſcheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können †).

†) In der 1. Ausgabe v. J. 1797 folgen hier noch die Worte: „die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Tugendlehre hoffe ich in Kurzem liefern zu können."

Einleitung
in die Metaphysik der Sitten.

I.
Von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben.

Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist erstlich jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der bloßen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht, (gleichgültig, ob das Object derselben existire oder nicht,) schon verknüpft ist. Auch geht, zweitens, nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das blos Subjective im Verhältnisse unserer Vorstellung, und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntnisse desselben *),

*) Man kann Sinnlichkeit durch das Subjective unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt sich etwas vermittelst derselben. Nun kann

(nicht einmal dem Erkenntniſſe unſeres Zuſtandes) enthält; da ſonſt ſelbſt Empfindungen, außer der Qualität, die ihnen der Beſchaffenheit des Subjects wegen anhängt (z. B. des Rothen, des Süßen u. ſ. w.), doch auch als Erkenntnißſtücke auf ein Object bezogen werden, die Luſt oder Unluſt aber (am Rothen und Süßen) ſchlechterdings nichts am Objecte, ſondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. Näher können Luſt und Unluſt für ſich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, ſondern man kann allenfalls nur, was ſie in gewiſſen Verhältniſſen für Folgen haben, anführen, um ſie im Gebrauche kennbar zu machen.

Man kann die Luſt, welche mit dem Begehren (des Gegenſtandes, deſſen Vorſtellung das Gefühl ſo afficirt,) nothwendig verbunden iſt, praktiſche Luſt nennen; ſie mag nun Urſache oder Wirkung vom Begehren ſein. Dagegen würde man die Luſt, die mit dem Begehren des Gegenſtandes nicht nothwendig verbunden iſt, die alſo im Grunde nicht eine Luſt an der Exiſtenz des Objects der Vorſtellung iſt, ſondern blos an der Vorſtellung allein haftet, blos contemplative Luſt, oder unthätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letzteren Art von Luſt nennen wir Geſchmack. Von dieſem wird alſo in einer praktiſchen Philoſophie nicht als von einem einheimiſchen Begriffe, ſondern allenfalls nur epiſodiſch die Rede ſein. Was aber die praktiſche Luſt betrifft, ſo wird die Beſtimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher dieſe Luſt, als Urſache, nothwendig vorhergehen muß, im engen Verſtande Begierde, die habituelle Begierde aber Nei-

---

das Subjective unſerer Vorſtellung entweder von der Art ſein, daß es auch auf ein Object zum Erkenntniß deſſelben (der Form oder Materie nach, da es im erſteren Falle reine Anſchauung, im zweiten Empfindung heißt,) bezogen werden kann. In dieſem Falle iſt die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorſtellung, der Sinn; aber das Subjective der Vorſtellung kann gar kein Erkenntnißſtück werden; weil es blos die Beziehung derſelben aufs Subject und nichts zur Erkenntniß des Objects Brauchbares enthält, und alsdann heißt dieſe Empfänglichkeit der Vorſtellung Gefühl; welches die Wirkung der Vorſtellung, (dieſe mag ſinnlich oder intellectuell ſein,) aufs Subject enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorſtellung ſelbſt zum Verſtande oder der Vernunft gehören mag.

gung heißen, und weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel, (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu sein geurtheilt wird, Interesse heißt; so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung, dagegen wenn die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust, und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen; denn wäre das Interesse sinnlich und nicht blos auf reine Vernunftprincipien gegründet, so müßte Empfindung mit Lust verbunden sein und so das Begehrungsvermögen bestimmen können. Obgleich, wo ein blos reines Vernunftinteresse angenommen werden muß, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann, so können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu sein, einer Neigung selbst zu dem, was nur Object einer intellectuellen Lust sein kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftinteresse einräumen, welche alsdann aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des letzteren Interesse sein würde, und die wir die sinnenfreie Neigung (propensio intellectualis) nennen könnten.

Noch ist die Concupiscenz (das Gelüsten) von dem Begehren selbst, als Anreiz zur Bestimmung desselben, zu unterscheiden. Sie ist jederzeit eine sinnliche, aber noch zu keinem Act des Begehrungsvermögens gediehene Gemüthsbestimmung.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es Willkühr; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus derselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl, (wie die Willkühr,) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den

Bestimmungsgrund der Willkühr zur Handlung betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkühr bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die Willkühr, aber auch der bloße Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkühr, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkühr. Die, welche nur durch Neigung, (sinnlichen Antrieb, **stimulus**,) bestimmbar ist, würde thierische Willkühr (**arbitrium brutum**) sein. Die menschliche Willkühr ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkühr ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der ersteren zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkühr, unangesehen dieser ihres Objects, angewandt, kann sie, als Vermögen der Principien (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen,) da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr, als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkühr machen, und, da die Maximen des Menschen aus subjectiven Ursachen mit jenen objectiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.

Diese Gesetze der Freiheit heißen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man:

die Uebereinſtimmung mit den erſteren iſt die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die ſich die erſteren Geſetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche; diejenige aber, auf die ſich die letzteren beziehen, die Freiheit ſowohl im äußeren, als inneren Gebrauche der Willkühr ſein, ſofern ſie durch Vernunftgeſetze beſtimmt wird. So ſagt man in der theoretiſchen Philoſophie: im Raume ſind nur die Gegenſtände äußerer Sinne, in der Zeit aber alle, ſowohl die Gegenſtände äußerer, als des inneren Sinnes; weil die Vorſtellungen beider doch Vorſtellungen ſind, und ſofern insgeſammt zum inneren Sinne gehören. Ebenſo mag die Freiheit im äußeren oder inneren Gebrauche der Willkühr betrachtet werden, ſo müſſen doch ihre Geſetze, als reine praktiſche Vernunftgeſetze für die freie Willkühr überhaupt, zugleich innere Beſtimmungsgründe derſelben ſein; obgleich ſie nicht immer in dieſer Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphyſik der Sitten.

Daß man für die Naturwiſſenſchaft, welche es mit den Gegenſtänden äußerer Sinne zu thun hat, Principien **a priori** haben müſſe, und daß es möglich, ja nothwendig ſei, ein Syſtem dieſer Principien, unter dem Namen einer metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft, vor der auf beſondere Erfahrungen angewandten d. i. der Phyſik voranzuſchicken, iſt an einem anderen Orte bewieſen worden. Allein die letztere kann, (wenigſtens wenn es ihr darum zu thun iſt, von ihren Sätzen den Irrthum abzuhalten,) manches Princip auf das Zeugniß der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in ſtrenger Bedeutung allgemein gelten ſoll, aus Gründen **a priori** abgeleitet werden müßte, wie Newton das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einfluſſe der Körper auf einander als auf Erfahrung gegründet annahm, und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chemiker

gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinſten Geſetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigenen Kräfte gänzlich auf Erfahrung, und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſo, daß ſie in den mit ihnen angeſtellten Verſuchen keine Entdeckung eines Irrthums beſorgen.

Allein mit den Sittengeſetzen iſt es anders bewandt. Nur ſofern ſie als a priori gegründet und nothwendig eingeſehen werden können, gelten ſie als Geſetze; ja die Begriffe und Urtheile über uns ſelbſt und unſer Thun und Laſſen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn ſie das, was ſich blos von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und wenn man ſich etwa verleiten läßt, etwas aus der letzteren Quelle zum moraliſchen Grundſatze zu machen, ſo geräth man in Gefahr der gröbſten und verderblichſten Irrthümer.

Wenn die Sittenlehre nichts, als Glückſeligkeitslehre wäre, ſo würde es ungereimt ſein, zum Behufe derſelben ſich nach Principien a priori umzuſehen. Denn ſo ſcheinbar es auch immer lauten mag: daß die Vernunft noch vor der Erfahrung einſehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuſſe wahrer Freuden des Lebens gelangen könne; ſo iſt doch Alles, was man darüber a priori lehrt, entweder tautologiſch, oder ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geſchlechte, zur Ruhe, zur Bewegung, und (bei der Entwickelung unſerer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unſerer Erkenntniß u. dgl. können allein und einem Jeden nur auf ſeine beſondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu ſetzen; ebendieſelbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er ſie zu ſuchen habe. Alles ſcheinbare Vernünfteln a priori iſt hier im Grunde nichts, als durch Induction zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit (secundum principia generalia non universalia) noch dazu ſo kümmerlich iſt, daß man einem Jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl ſeiner Lebensweiſe ſeiner beſonderen Neigung und ſeiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupaſſen, und am Ende doch nur durch ſeinen, oder Anderer ihren Schaden klug zu werden.

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für Jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; blos weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Thierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem was geschieht und wie gehandelt wird, (obgleich das deutsche Wort Sitten, ebenso wie das lateinische **mores**, nur Manieren und Lebensart bedeutet,) sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenngleich noch kein Beispiel davon angetroffen würde; auch nimmt sie keine Rücksicht auf den Vortheil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn ob sie zwar erlaubt, unseren Vortheil auf alle uns mögliche Art zu suchen; überdem auch sich, auf Erfahrungszeugnisse fußend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornehmlich wenn Klugheit dazukommt, im Durchschnitte größere Vortheile, als von ihrer Uebertretung wahrscheinlich versprechen kann; so beruht darauf doch nicht die Auctorität ihrer Vorschriften als Gebote, sondern sie bedient sich derselben (als Rathschläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegentheil, um den Fehler einer parteiischen Wage in der praktischen Beurtheilung vorher auszugleichen, und alsdenn allererst dieser, nach dem Gewicht der Gründe **a priori** einer reinen praktischen Vernunft, den Ausschlag zu sichern.

Wenn daher ein System der Erkenntniß **a priori** aus blosen Begriffen Metaphysik heißt; so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkühr zum Objecte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er ohne Principien **a priori** eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben? So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Principien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß; so wird es auch eine Metaphysik der Sitten

daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen; ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will so viel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.

Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche, aber nur die subjectiven, hindernden sowohl, als begünstigenden Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf die Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muß; weil man alsdann Gefahr läuft, falsche, oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit, (als worin auch seine Stärke besteht,) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unächte, oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmäßig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sicheren moralischen Grundsätze übrig lassen; weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disciplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft a priori gegeben werden muß.

Was aber die Obereintheilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und daß diese keine andere, als die moralische Weltweisheit sein könne, betrifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der Kritik der Urtheilskraft) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll, (die eigentliche Beschäftigung der Kunst)

hängt, ſeiner Vorſchrift nach, gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktiſche nach Freiheitsgeſetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig ſind; denn über die Naturbeſtimmungen hinaus gibt es keine Theorie. Alſo kann die Philoſophie unter dem praktiſchen Theile (neben ihrem theoretiſchen) keine techniſch-, ſondern blos moraliſch-praktiſche Lehre verſtehen; und wenn die Fertigkeit der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen, im Gegenſatze der Natur, hier auch Kunſt genannt werden ſollte, ſo würde darunter eine ſolche Kunſt verſtanden werden müſſen, welche ein Syſtem der Freiheit gleich einem Syſteme der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunſt, wenn wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorſchreibt, vermittelſt ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten.

III.

Von der Eintheilung einer Metaphyſik der Sitten *).

Zu aller Geſetzgebung, (ſie mag nun innere oder äußere Handlungen, und dieſe entweder a priori durch bloſe Vernunft, oder durch die Willkühr eines Anderen vorſchreiben,) gehören zwei Stücke: erſtlich, ein Geſetz, welches die Handlung, die geſchehen ſoll, objectiv als nothwendig vorſtellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; zweitens, eine Triebfeder, welche den Beſtimmungsgrund der Willkühr zu dieſer Handlung ſubjectiv mit der

*) Die Deduction der Eintheilung eines Syſtems, d. i. der Beweis ihrer Vollſtändigkeit ſowohl, als auch der Stetigkeit, daß nämlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Untereintheilungen durch keinen Sprung (divisio per saltum) geſchehe, iſt eine der am Schwerſten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeiſter eines Syſtems. Auch was der oberſte eingetheilte Begriff zu der Eintheilung Recht oder Unrecht (aut fas aut nefas) ſei, hat ſeine Bedenklichkeit. Es iſt der Act der freien Willkühr überhaupt. So wie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zu oberſt anfangen, ohne inne zu werden, daß dieſes ſchon Glieder einer Eintheilung ſind, dazu noch der eingetheilte Begriff fehlt, der kein anderer, als der Begriff von einem Gegenſtande überhaupt ſein kann.

Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein bloses theoretisches Erkenntniß der möglichen Bestimmung der Willkühr d. i. praktischer Regeln ist; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrunde der Willkühr überhaupt im Subjecte verbunden.

Alle Gesetzgebung also, (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äußere sein,) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zuläßt, ist juridisch. Man sieht in Ansehung der letzteren leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder, von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkühr der Neigungen und Abneigungen, und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müssen, weil es eine Gesetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll.

Man nennt die bloße Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die Legalität (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkühr des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf Alles, was Pflicht ist,

überhaupt. Aber eben darum, weil die ethiſche Geſetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Geſetz mit einſchließt, welche Beſtimmung durchaus nicht in die äußere Geſetzgebung einfließen muß; ſo kann die ethiſche Geſetzgebung keine äußere, (ſelbſt nicht die eines göttlichen Willens) ſein, ob ſie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Geſetzgebung beruhen, als Pflichten, in ihre Geſetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

Hieraus iſt zu erſehen, daß alle Pflichten blos darum, weil ſie Pflichten ſind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Geſetzgebung iſt darum nicht allemal in der Ethik enthalten, ſondern von vielen derſelben außerhalb derſelben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage gethane Anheiſchigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müſſe; allein ſie nimmt das Geſetz (pacta sunt servanda), und die dieſem correſpondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Alſo nicht in der Ethik, ſondern im Jus liegt die Geſetzgebung, daß angenommene Verſprechen gehalten werden müſſen. Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridiſche Geſetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelaſſen wird, die Idee der Pflicht allein ſchon zur Triebfeder hinreichend ſei. Denn wäre das nicht, und die Geſetzgebung ſelber nicht juridiſch, mithin die aus ihr entſpringende Pflicht nicht eigentliche Rechtspflicht (zum Unterſchiede von der Tugendpflicht); ſo würde man die Leiſtung der Treue (gemäß ſeinem Verſprechen in einem Vertrage) mit denen Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Klaſſe ſetzen, welches durchaus nicht geſchehen muß. Es iſt keine Tugendpflicht, ſein Verſprechen zu halten, ſondern eine Rechtspflicht, zu deren Leiſtung man gezwungen werden kann. Aber es iſt doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang beſorgt werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterſcheiden ſich alſo nicht ſowohl durch ihre verſchiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verſchiedenheit der Geſetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Geſetze verbindet.

Die ethiſche Geſetzgebung, (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere ſein,) iſt diejenige, welche nicht äußerlich ſein kann; die juridiſche iſt, welche auch äußerlich ſein kann. So iſt es eine äußerliche Pflicht, ſein vertragsmäßiges Verſprechen zu halten; aber das Gebot, dieſes blos darum zu thun, weil es Pflicht iſt, ohne auf eine andere Triebfeder Rückſicht zu nehmen, iſt blos zur inneren Geſetzgebung gehörig. Alſo nicht als beſondere Art von Pflicht, (eine beſondere Art Handlungen, zu denen man verbunden iſt,) — denn es iſt in der Ethik ſowohl, als im Rechte eine äußere Pflicht, — ſondern weil die Geſetzgebung im angeführten Falle eine innere iſt und keinen äußeren Geſetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob ſie gleich äußere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äußeren Handlungen) ſind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Geſetzgebung nur innerlich ſein kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre beſonderen Pflichten (z. B. die gegen ſich ſelbſt), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen blos darum, weil es Pflichten ſind, ausüben, und den Grundſatz der Pflicht ſelbſt, woher ſie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkühr zu machen, iſt das Eigenthümliche der ethiſchen Geſetzgebung. So gibt es alſo zwar viele direct-ethiſche Pflichten, aber die innere Geſetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgeſammt, zu indirect-ethiſchen.

IV.

Vorbegriffe zur Metaphyſik der Sitten.

(Philosophia practica universalis.)

Der Begriff der Freiheit iſt ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretiſche Philoſophie transſcendent, d. i. ein ſolcher iſt, dem kein angemeſſenes Beiſpiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher alſo keinen Gegenſtand einer uns möglichen theoretiſchen Erkenntniß ausmacht, und ſchlechterdings nicht für ein conſtitutives, ſondern lediglich als regulatives,

und zwar nur blos negatives Princip der speculativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauche derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweist, die, als Gesetze, eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkühr [zu] bestimmen, und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heißen, die in Ansehung Unser, deren Willkühr sinnlich afficirt und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, Imperativen (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperativen sind, wodurch sie sich von den technischen (den Kunstvorschriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden, nach denen gewisse Handlungen erlaubt oder unerlaubt, d. i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber, oder ihr Gegentheil moralisch nothwendig d. i. verbindlich sind; woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entspringt, deren Befolgung oder Uebertretung zwar auch mit einer Lust oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen Gefühls) verbunden ist, auf welche wir aber, [weil sie nicht den Grund der praktischen Gesetze, sondern nur die subjective Wirkung im Gemüthe bei der Bestimmung unserer Willkühr durch jene betreffen und, (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einflusse objectiv, d. i. im Urtheil der Vernunft etwas hinzuzuthun oder zu benehmen,) nach Verschiedenheit der Subjecte verschieden sein kann,] in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen.

Folgende Begriffe sind der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Theilen gemein.

Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig gemacht wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, daß dieses zwar die

Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Wesen) innerlich nothwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn wo das Erstere ist, da findet kein Imperativ Statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjectiv-zufällige Handlung nothwendig macht, mithin das Subject, als ein solches, was zur Uebereinstimmung mit dieser Regel genöthigt (necessitirt) werden muß, vorstellt. — Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objectiv-nothwendig denkt und nothwendig macht; dergleichen Imperativen keine andere praktische Lehre, als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann. Alle anderen Imperativen sind technisch und insgesammt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: daß sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkühr, (wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann,) als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen.

Erlaubt ist eine Handlung (licitum), die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heißt die Befugniß (facultas moralis). Hieraus versteht sich von selbst, was unerlaubt (illicitum) sei.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher Jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch-praktisches Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht blos praktische Nothwendigkeit, (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt,) sondern auch Nöthigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbotgesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die

weder geboten noch verboten iſt, iſt blos erlaubt, weil es in Anſehung ihrer gar kein, die Freiheit (Befugniß) einſchränkendes Geſetz und alſo auch keine Pflicht gibt. Eine ſolche Handlung heißt ſittlich-gleichgültig (indifferens, adiaphoron, res meae facultatis). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es ſolche gibt, ob dazu, daß es Jemandem frei ſtehe, etwas nach ſeinem Belieben zu thun, oder zu laſſen, außer dem Gebotgeſetze (lex praeceptiva, lex mandati,) und dem Verbotgeſetze (lex prohibitiva, lex vetiti,) noch ein Erlaubnißgeſetz (lex permissiva) erforderlich ſei. Wenn dieſes iſt, ſo würde die Befugniß nicht allemal eine gleichgültige Handlung (adiaphoron) betreffen; denn zu einer ſolchen, wenn man ſie nach ſittlichen Geſetzen betrachtet, würde kein beſonderes Geſetz erfordert werden.

That heißt eine Handlung, ſofern ſie unter Geſetzen der Verbindlichkeit ſteht, folglich auch ſofern das Subject in derſelben nach der Freiheit ſeiner Willkühr betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen ſolchen Act als Urheber der Wirkung betrachtet, und dieſe, zuſammt der Handlung ſelbſt, können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Geſetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Perſon iſt dasjenige Subject, deſſen Handlungen einer Zurechnung fähig ſind. Die moraliſche Perſönlichkeit iſt alſo nichts Anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Weſens unter moraliſchen Geſetzen, (die pſychologiſche aber blos das Vermögen, ſich ſeiner ſelbſt in den verſchiedenen Zuſtänden der Identität ſeines Daſeins bewußt zu werden;) woraus dann folgt, daß eine Perſon keinen anderen Geſetzen, als denen, die ſie (entweder allein, oder wenigſtens zugleich mit Anderen) ſich ſelbſt gibt, unterworfen iſt.

Sache iſt ein Ding, was keiner Zurechnung fähig iſt. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches ſelbſt der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (res corporalis).

Recht oder Unrecht (rectum aut minus rectum) überhaupt iſt eine That, ſofern ſie pflichtmäßig oder pflichtwidrig (factum licitum aut illicitum) iſt; die Pflicht ſelbſt mag, ihrem Inhalte

oder ihrem Urſprunge nach, ſein, von welcher Art ſie wolle. Eine pflichtwidrige That heißt Uebertretung (reatus).

Eine unvorſätzliche Uebertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloſe Verſchuldung (culpa). Eine vorſätzliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtſein, daß ſie Uebertretung ſei, verbunden iſt,) heißt Verbrechen (dolus). Was nach äußeren Geſetzen recht iſt, heißt gerecht (justum), was es nicht iſt, ungerecht (injustum).

Ein Widerſtreit der Pflichten (collisio officiorum s. obligationum) würde das Verhältniß derſelben ſein, durch welches eine derſelben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe ſind, welche die objective praktiſche Nothwendigkeit gewiſſer Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengeſetzte Regeln nicht zugleich nothwendig ſein können, ſondern, wenn nach einer derſelben zu handeln es Pflicht iſt, ſo iſt nach der entgegengeſetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig; ſo iſt eine Colliſion von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (obligationes non colliduntur). Es können aber gar wohl zwei Gründe der Verbindlichkeit (rationes obligandi), deren einer aber, oder der andere, zur Verpflichtung nicht zureichend iſt (rationes obligandi non obligantes), in einem Subject und der Regel, die es ſich vorſchreibt, verbunden ſein, da dann der eine nicht Pflicht iſt. — Wenn zwei ſolcher Gründe einander widerſtreiten, ſo ſagt die praktiſche Philoſophie nicht: daß die ſtärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (fortior obligatio vincit), ſondern der ſtärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (fortior obligandi ratio vincit).

Ueberhaupt heißen die verbindenden Geſetze, für die eine äußere Geſetzgebung möglich iſt, äußere Geſetze (leges externae). Unter dieſen ſind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Geſetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Geſetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Geſetzgebung gar nicht verbinden, (alſo ohne die letztere nicht Geſetze ſein würden,) heißen poſitive Geſetze. Es

kann alſo eine äußere Geſetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Geſetze enthielte; alsdenn aber müßte doch ein natürliches Geſetz vorausgehen, welches die Auctorität des Geſetzgebers (d. i. die Befugniß, durch ſeine bloſe Willkühr Andere zu verbinden,) begründete.

Der Grundſatz, welcher gewiſſe Handlungen zur Pflicht macht, iſt ein praktiſches Geſetz. Die Regel des Handelnden, die er ſich ſelbſt aus ſubjectiven Gründen zum Princip macht, heißt ſeine Maxime; daher bei einerlei Geſetzen doch die Maximen der Handelnden ſehr verſchieden ſein können.

Der kategoriſche Imperativ, der überhaupt nur ausſagt, was Verbindlichkeit ſei, iſt: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Geſetz gelten kann. — Deine Handlungen mußt du alſo zuerſt nach ihrem ſubjectiven Grundſatze betrachten; ob aber dieſer Grundſatz auch objectiv gültig ſei, kannſt du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denſelben dich zugleich als allgemein geſetzgebend zu denken, er ſich zu einer ſolchen allgemeinen Geſetzgebung qualificire.

Die Einfachheit dieſes Geſetzes in Vergleichung mit den großen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können, imgleichen das gebietende Anſehen, ohne daß es doch ſichtbar eine Triebfeder bei ſich führt, muß freilich anfänglich befremden. Wenn man aber, in dieſer Verwunderung über ein Vermögen unſerer Vernunft, durch die bloſe Idee der Qualification einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktiſchen Geſetzes die Willkühr zu beſtimmen, belehrt wird: daß eben dieſe praktiſchen Geſetze (die moraliſchen) eine Eigenſchaft der Willkühr zuerſt kund machen, auf die keine ſpeculative Vernuuft weder aus Gründen **a priori**, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte, und, wenn ſie darauf gerieth, ihre Möglichkeit theoretiſch durch nichts darthun könnte, gleichwohl aber jene praktiſchen Geſetze dieſe Eigenſchaft, nämlich die Freiheit, unwiderſprechlich darthun; ſo wird es weniger befremden, dieſe Geſetze, gleich mathematiſchen Poſtulaten, unerweislich und doch apodiktiſch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktiſchen Erkenntniſſen vor ſich eröffnet zu ſehen, wo die Vernunft mit der-

ſelben Idee der Freiheit, ja jeder anderer ihrer Ideen des Ueberſinnlichen im Theoretiſchen Alles ſchlechterdings vor ihr verſchloſſen finden muß. Die Uebereinſtimmung einer Handlung mit dem Pflichtgeſetze iſt die Geſetzmäßigkeit (legalitas), — die der Maxime der Handlung mit dem Geſetze die Sittlichkeit (moralitas) derſelben. Maxime aber iſt das ſubjective Princip zu handeln, was ſich das Subject ſelbſt zur Regel macht, (wie es nämlich handeln will.) Dagegen iſt der Grundſatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft ſchlechthin, mithin objectiv gebietet, (wie es handeln ſoll.)

Der oberſte Grundſatz der Sittenlehre iſt alſo: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Geſetz gelten kann. — Jede Maxime, die ſich hiezu nicht qualificirt, iſt der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Geſetze aus; von der Willkühr die Maximen. Die letztere iſt im Menſchen eine freie Willkühr; der Wille, der auf nichts Anderes, als blos auf Geſetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, ſondern unmittelbar auf die Geſetzgebung für die Maxime der Handlungen (alſo die praktiſche Vernunft ſelbſt) geht, daher auch ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig iſt. Nur die Willkühr alſo kann frei genannt werden.

Die Freiheit der Willkühr aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln (libertas indifferentiae), definirt werden; — wie es wohl Einige verſucht haben, — obzwar die Willkühr als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beiſpiele gibt. Denn die Freiheit, (ſo wie ſie uns durchs moraliſche Geſetz allererſt kundbar wird,) kennen wir nur als negative Eigenſchaft in uns, nämlich durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menſchen blos als Intelligenz betrachtet, wie ſie in Anſehung der ſinnlichen Willkühr nöthigend iſt, mithin ihrer poſitiven Beſchaffenheit nach, können wir ſie theoretiſch gar nicht darſtellen. Nur das können wir wohl einſehen: daß, obgleich der Menſch, als Sinnenweſen, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Geſetze nicht allein gemäß, ſondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht ſeine Freiheit als intelligiblen Weſens definirt werden könne; weil Erſcheinungen

kein überſinnliches Object, (dergleichen doch die freie Willkühr iſt,) verſtändlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin geſetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider ſeine (geſetzgebende) Vernunft ſtreitende Wahl treffen kann; wenngleich die Erfahrung oft genug beweiſt, daß es geſchieht; (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können.) — Denn ein Anderes iſt, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (des Begriffs der freien Willkühr) und allgemeinen Unterſcheidungsmerkmal (vom arbitrio bruto s. servo) machen; weil das Erſtere nicht behauptet, daß das Merkmal nothwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweiten erforderlich iſt. — Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Geſetzgebung der Vernunft, iſt eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieſer abzuweichen, ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus dieſem erklärt werden? Es in eine Definition, die über den praktiſchen Begriff noch die Ausübung deſſelben, wie ſie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Baſtarterklärung (definitio hybrida), welche den Begriff im falſchen Lichte darſtellt.

Geſetz (ein moraliſch praktiſches) iſt ein Satz, der einen kategoriſchen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende (imperans) durch ein Geſetz iſt der Geſetzgeber (legislator). Er iſt Urheber (auctor) der Verbindlichkeit nach dem Geſetze, aber nicht immer Urheber des Geſetzes. Im letzteren Falle würde das Geſetz poſitiv (zufällig) und willkührlich ſein. Das Geſetz, was uns a priori und unbedingt durch unſere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchſten Geſetzgebers, d. i. eines ſolchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat, (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moraliſchen Weſen bedeutet, deſſen Wille für alle Geſetz iſt, ohne ihn doch als Urheber deſſelben zu denken.

Zurechnung (imputatio) in moraliſcher Bedeutung iſt das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann That (factum) heißt und unter Geſetzen ſteht, angeſehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieſer That bei ſich führt, eine rechtskräftige (imputatio judi-

ciaria s. valida), ſonſt aber nur eine beurtheilende Zurechnung (imputatio dijudicatoria) ſein würde. — Diejenige (phyſiſche oder moraliſche) Perſon, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniß hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof (judex s. forum).

Was Jemand pflichtmäßig mehr thut, als wozu er nach dem Geſetze gezwungen werden kann, iſt verdienſtlich (meritum); was er nur gerade dem letzteren angemeſſen thut, iſt Schuldigkeit (debitum); was er endlich weniger thut, als die letztere fordert, iſt moraliſche Verſchuldung (demeritum). Der rechtliche Effect einer Verſchuldung iſt die Strafe (poena); der einer verdienſtlichen That Belohnung (praemium), (vorausgeſetzt, daß ſie, im Geſetz verheißen, die Bewegurſache war;) die Angemeſſenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effect. — Die gültige Vergeltung (remuneratio s. repensio benefica) ſteht zur That in gar keinem Rechtsverhältniſſe.

Die guten oder ſchlimmen Folgen einer ſchuldigen Handlung, — imgleichen die Folgen der Unterlaſſung einer verdienſtlichen, können dem Subjecte nicht zurechnet werden (modus imputationis tollens).

Die guten Folgen einer verdienſtlichen, — imgleichen die ſchlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subjecte zugerechnet werden (modus imputationis ponens).

Subjectiv iſt der Grad der Zurechnungsfähigkeit (imputabilitas) der Handlungen nach der Größe der Hinderniſſe zu ſchätzen, die dabei haben überwunden werden müſſen. — Je größer die Naturhinderniſſe (der Sinnlichkeit), je kleiner das moraliſche Hinderniß (der Pflicht), deſto mehr wird die gute That zum Verdienſt angerechnet. Z. B. wenn ich einen mit ganz fremden Menſchen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Noth rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhinderniß, je größer das Hinderniß aus Gründen der Pflicht, deſto mehr wird die Uebertretung (als Verſchuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszuſtand, ob das Subject die That im Affect, oder mit ruhiger Ueberlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterſchied macht, der Folgen hat.

Einleitung
in die Rechtslehre.

§. A.
Was die Rechtslehre sei?

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre (Jus). Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts und der Rechtskundige derselben, oder Rechtsgelehrte (Jurisconsultus) heißt Rechtserfahren (Jurisperitus), wenn er die äußeren Gesetze auch äußerlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl Rechtsklugheit (Jurisprudentia) werden kann, ohne beide zusammen aber bloße Rechtswissenschaft (Jurisscientia) bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntniß der natürlichen Rechtslehre (Jus naturae) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben muß.

§. B.
Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, verweisen will, ebenso in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sei (quid sit juris), d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben,

kann er noch wohl angeben; aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl, als Unrecht (justum et injustum), erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verläßt, die Quellen jener Urtheile in der bloßen Vernunft sucht, (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können,) um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine blos empirische Rechtslehre ist, (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht, (d. i. der moralische Begriff derselben) betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältniß der Willkühr auf den *Wunsch*, (folglich auch auf das bloße Bedürfniß) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkühr* des Anderen. *Drittens* in diesem wechselseitigen Verhältnisse der Willkühr kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkühr, d. i. der Zweck, den ein Jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vortheil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der *Form* im Verhältniß der beiderseitigen Willkühr, sofern sie blos als *frei* betrachtet wird, und ob dadurch die Handlung *Eines* von Beiden sich mit der Freiheit des *Anderen* nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

§. C.

Allgemeines Princip des Rechts.

„Eine jede Handlung iſt recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann ꝛc.“

Wenn alſo meine Handlung, oder überhaupt mein Zuſtand mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann, ſo thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieſes Hinderniß (dieſer Widerſtreit) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Geſetzen nicht beſtehen.

Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieſes Princip aller Maximen ſelbſt wiederum meine Maxime ſei, d. i. daß ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein Jeder kann frei ſein, obgleich ſeine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derſelben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine äußere Handlung ihr nicht Eintrag thue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, iſt eine Forderung, die die Ethik an mich thut.

Alſo iſt das allgemeine Rechtsgeſetz: handle äußerlich ſo, daß der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen könne, zwar ein Geſetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieſer Verbindlichkeit willen, meine Freiheit auf jene Bedingungen ſelbſt einſchränken ſolle, ſondern die Vernunft ſagt nur, daß ſie in ihrer Idee darauf eingeſchränkt ſei und von Anderen auch thätlich eingeſchränkt werden dürfe; und dieſes ſagt ſie als ein Poſtulat, welches gar keines Beweiſes weiter fähig iſt. — Wenn die Abſicht nicht iſt, Tugend zu lehren, ſondern nur, was recht ſei, vorzutragen, ſo darf und ſoll man ſelbſt nicht jenes Rechtsgeſetz als Triebfeder der Handlung vorſtellig machen.

§. D.

Das Recht ist mit der Befugniß zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist Alles, was Unrecht ist, ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend d. i. recht; mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

§. E.

Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.

Dieser Satz will so viel sagen, als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugniß dessen, der durch seine Willkühr den Anderen verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit Jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objecte hat, was in Handlungen äußerlich ist, so ist das stricte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine anderen Bestimmungsgründe der Willkühr, als blos die äußeren fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein strictes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Gesetze; aber die Willkühr darnach zu bestimmen, darf und

kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt sich deshalb auf dem Princip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. — Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüthe führen, daß ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der Jedermann nöthigt, dieses zu thun, kann gar wohl mit Jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen, nach einem allgemeinen äußeren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei.

Das Gesetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges, unter dem Princip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die Construction jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung a priori, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Construction des Begriffs entdecken können, so ists nicht sowohl der Begriff des Rechts, als vielmehr der, unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. Dieweil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein blos formaler, in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt; so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen a priori, zum Behuf der Construction des Rechtsbegriffs, so viel möglich zu versorgen. — Das Rechte (rectum) wird als das Gerade theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegengesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, daß es zwischen zwien gegebenen Puncten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstoßenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite, als der anderen hinneigt,

und die den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem Jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen (latitudinem) nicht verweigern kann. — Aber, ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, gibt es zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in Epikur's intermundia hingehören. — Diese müssen wir zuvörderst aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald schreiten wollen, aussondern, damit ihre schwankenden Principien nicht auf die festen Grundsätze der ersteren Einfluß bekommen.

Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht. (Jus aequivocum.)

Mit jedem Recht in enger Bedeutung (jus strictum) ist die Befugniß zu zwingen verbunden. Aber man denkt sich noch ein Recht im weiteren Sinne (jus latum), wo die Befugniß zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. — Dieser wahren oder vorgeblichen Rechte sind nun zwei: die Billigkeit und das Nothrecht; von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite einen Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, diese Doppelsinnigkeit beruhe eigentlich darauf, daß es Fälle eines bezweifelten Rechts gibt, zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann.

I.

Die Billigkeit. (Aequitas.)

Die Billigkeit (objectiv betrachtet) ist keinesweges ein Grund zur Aufforderung blos an die ethische Pflicht Anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fußt sich auf sein Recht, nur daß ihm die für den

Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne. Der in einer auf gleiche Vortheile eingegangenen Maſcopei dennoch mehr gethan, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verloren hat, als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Geſellſchaft mehr fordern, als blos zu gleichen Theilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem eigentlichen (ſtricten) Recht, weil, wenn man ſich in ſeinem Fall einen Richter denkt, dieſer keine beſtimmte Angaben (data) hat, um, wie viel nach dem Contract ihm zukomme, auszumachen, würde er mit ſeiner Forderung abzuweiſen ſein. Der Hausdiener, dem ſein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verſchlechterten Münzſorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schließung des Contracts ſich dafür anſchaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwerth, aber ungleichem Geldwerth ſich nicht auf ſein Recht berufen, deshalb ſchadlos gehalten zu werden, ſondern nur die Billigkeit zum Grunde anrufen, (eine ſtumme Gottheit, die nicht gehört werden kann;) weil nichts hierüber im Contract beſtimmt war, ein Richter aber nach unbeſtimmten Bedingungen nicht ſprechen kann.

Hieraus folgt auch, daß ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerſpruch in ſich ſchließe. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für ſeine Perſon disponiren kann, darf und ſoll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienſte erlitten haben und den ſie zu vergüten angefleht wird, ſelber trägt, ob ſie gleich nach dem ſtrengen Rechte dieſen Ausſpruch unter der Vorſchützung, daß ſie ſolche auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweiſen könnte.

Der Sinnſpruch (dictum) der Billigkeit iſt nun zwar: „das ſtrengſte Recht iſt das größte Unrecht (summum jus summa injuria)“; aber dieſem Uebel iſt auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil dieſe für das Gewiſſensgericht (forum poli) allein gehört, dagegen jede

Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht (forum soli) gezogen werden muß.

II.

Das Nothrecht. (Jus necessitatis.)

Dieſes vermeinte Recht ſoll eine Befugniß ſein, im Fall der Gefahr des Verluſts meines eigenen Lebens, einem Anderen, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, daß hierin ein Widerſpruch der Rechtslehre mit ſich ſelbſt enthalten ſein müſſe; — denn es iſt hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des ſeinen zuvorkomme (jus inculpatae tutelae), die Rede, wo die Anempfehlung der Mäßigung (moderamen) nicht einmal zum Recht, ſondern nur zur Ethik gehört, ſondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es iſt klar: daß dieſe Behauptung nicht objectiv nach dem, was ein Geſetz vorſchreiben, ſondern blos ſubjectiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu verſtehen ſei. Es kann nämlich kein Strafgeſetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche mit einem Anderen in gleicher Lebensgefahr ſchwebend, dieſen von dem Brette, worauf er ſich gerettet hat, wegſtieße, um ſich ſelbſt zu retten. Denn die durchs Geſetz angedrohte Strafe könnte doch nicht größer ſein, als die des Verluſtes des Lebens des Erſteren. Nun kann ein ſolches Strafgeſetz die beabſichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Uebel, was noch ungewiß iſt, (dem Tode durch den richterlichen Ausſpruch,) kann die Furcht vor dem Uebel, was gewiß iſt, (nämlich dem Erſaufen,) nicht überwiegen. Alſo iſt die That der gewaltthätigen Selbſterhaltung nicht etwa als unſträflich (inculpabile), ſondern nur als unſtrafbar (inpunibile) zu beurtheilen und dieſe ſubjective Strafloſigkeit wird, durch eine wunderliche Verwechſelung, von den Rechtslehrern für eine objective (Geſetzmäßigkeit) gehalten.

Der Sinnſpruch des Nothrechts heißt: „Noth hat kein Gebot

(necessitas non habet legem)"; und gleichwohl kann es keine Noth geben, welche, was unrecht ist, gesetzmäßig machte.

Man sieht: daß in beiden Rechtsbeurtheilungen (nach dem Billigkeits- und dem Nothrechte) die Doppelsinnigkeit (aequivocatio) aus der Verwechselung der objectiven mit den subjectiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entspringt, da dann, was Jemand für sich selbst mit gutem Grunde für Recht erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Bestätigung finden, und, was er selbst an sich als unrecht beurtheilen muß, von ebendemselben Nachsicht erlangen kann; weil der Begriff des Rechts in diesen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung ist genommen worden.

Eintheilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Eintheilung der Rechtspflichten.

Man kann diese Eintheilung sehr wohl nach dem Ulpian machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten, daraus zu entwickeln oder hinein zu legen. Sie sind folgende:

1) Sei ein rechtlicher Mensch (honeste vive). Die rechtliche Ehrbarkeit (honestas juridica) besteht darin: im Verhältnisse zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „mache dich Anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck." Diese Pflicht wird im Folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (Lex justi).
2) Thue Niemandem Unrecht (neminem laede), und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit Anderen herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen (Lex juridica).

3) Tritt, (wenn du das Letztere nicht vermeiden kannst,) in eine Gesellschaft mit Anderen, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann (suum cuique tribue). — Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: „gib Jedem das Seine", würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann Niemandem etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müßte sie so lauten: „tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann" (Lex justitiae).

Auch sind obenstehende drei classische Formeln zugleich Eintheilungsprincipien des Systems der Rechtspflichten-in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Princip der ersteren durch Subsumtion enthalten.

B.

Allgemeine Eintheilung der Rechte.

1) Der Rechte, als systematischer Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Principien a priori beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.

2) Der Rechte, als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (titulum), von denen die Obereintheilung die in das angeborne und erworbene Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches, unabhängig von allem rechtlichen Act, Jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Act erfordert wird.

Das angeborne Mein und Dein kann auch das innere (meum vel tuum internum) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden.

Das angeborne Recht ist nur ein einziges.

Freiheit, (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkühr,) sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allge-

meinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. — Die angeborne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu Mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen, sein eigener Herr (sui juris) zu sein, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen (justi), weil er, vor allem rechtlichen Act, keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniß, das gegen Andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist, ihnen blos seine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falsiloquium), weil es blos auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht*); — alle diese Befugnisse liegen schon im Princip der angebornen Freiheit, und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden.

Die Absicht, weswegen man eine solche Eintheilung in das System des Naturrechts, (sofern es das angeborne angeht,) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung (onus probandi) obliege, entweder von einer bezweifelten That, oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten

*) Vorsätzlich, wenngleich blos leichtsinniger Weise, Unwahrheit zu sagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge (mendacium) genannt zu werden, weil sie wenigstens sofern auch schaden kann, daß der, welcher sie treuherzig nachsagt, als ein Leichtgläubiger Anderen zum Gespötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, daß nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem Anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch thut, z. B. das falsche Vorgeben eines mit Jemandem geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen (falsiloquium dolosum); und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet, weil es bei der blosen Erklärung seiner Gedanken immer dem Anderen frei bleibt, sie anzunehmen, wofür er will, obgleich die gegründete Nachrede, daß dieser ein Mensch sei, dessen Reden man nicht glauben kann, so nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, streift, daß die Grenzlinie, die hier das, was zum Jus gehört, von dem, was der Ethik anheim fällt, nur so eben zu unterscheiden ist.

Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angebornes Recht der Freiheit, (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen specificirt wird,) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Ansehung des angebornen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur Ein Recht gibt, so wird diese Obereintheilung als aus zwei dem Inhalte nach äußerst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen, und die Eintheilung der Rechtslehre blos auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können.

Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt.

I.

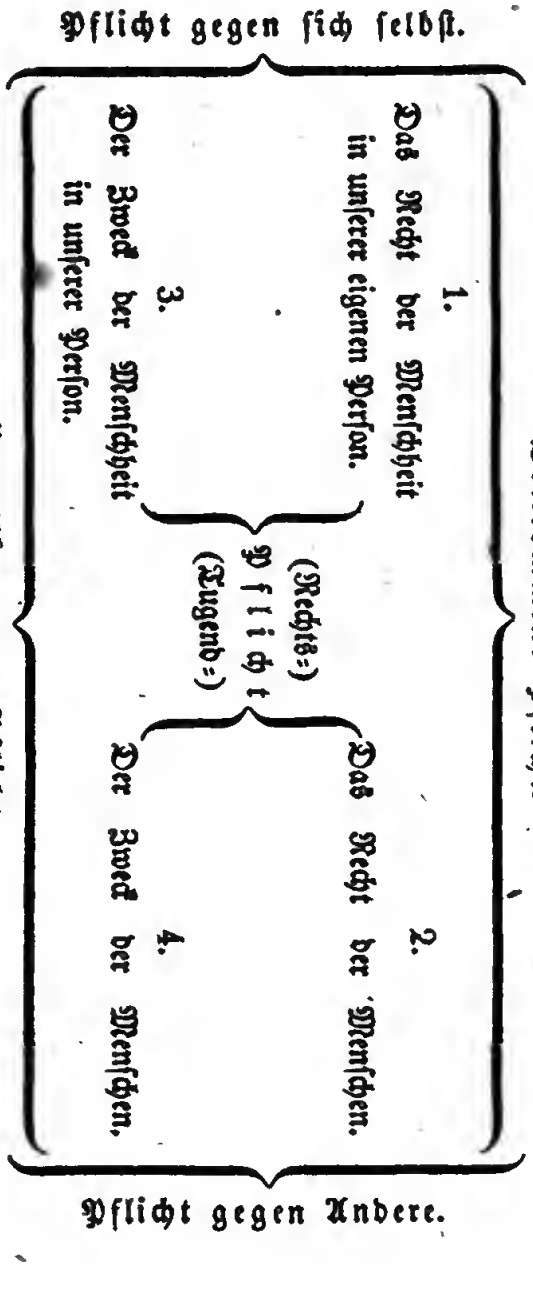
Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten (officia juris), d. i. solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten (officia virtutis s. ethica), für welche eine solche nicht möglich ist; die letzteren können aber darum nur keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden, (weil es ein innerer Act des Gemüths ist,) obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subject sie sich zum Zweck macht.

Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich vom Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die anderen beziehen. — Der Grund ist dieser: wir kennen unsere eigene Freiheit, (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl, als Pflichten ausgehen,) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, Andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts entwickelt werden kann.

II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch blos nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit (**homo noumenon**) vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von ebendemselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subject, dem Menschen (**homo phaenomenon**), so werden Recht und Zweck wiederum in dieser zwiefachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Eintheilung geben.

Eintheilung nach dem objectiven Verhältnisse des Gesetzes zur Pflicht.



III.

Da die Subjecte, in Ansehung deren ein Verhältniß des Rechts zur Pflicht, (es sei statthaft oder unstatthaft,) gedacht wird, verschiedene Beziehungen zulassen; so wird auch in dieser Absicht eine Eintheilung vorgenommen werden können.

Eintheilung nach dem subjectiven Verhältniß der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.

Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu Wesen, die weder Recht noch Pflicht haben.

Vacat.

Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.

2.

Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht, als Pflicht haben.

Adest.

Denn es ist ein Verhältniß von Menschen zu Menschen.

3.

Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.

Vacat.

Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit, (Leibeigene, Sklaven.)

4.

Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu einem Wesen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).

Vacat.

Nämlich in der bloßen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Also findet sich nur in Nr. 2 ein reales Verhältniß zwischen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es nicht auch in Nr. 4 angetroffen wird, ist: weil es eine transscendente Pflicht sein würde, d. i. eine solche, der kein äußeres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann, mithin das Verhältniß in

theoretiſcher Rückſicht hier nur ideal, d. i. zu einem Gedankending iſt, was wir uns ſelbſt, aber doch nicht durch ſeinen ganz leeren, ſondern, in Beziehung auf uns ſelbſt und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktiſcher innerer Abſicht, fruchtbaren Begriff, machen, worin denn auch unſere ganze immanente (ausführbare) Pflicht in dieſem blos gedachten Verhältniſſe allein beſteht.

Von der Eintheilung der Moral, als eines Syſtems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.

Rechtspflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Aſcetik.

Privatrecht. Oeffentliches Recht,

und ſo weiter, Alles,

was nicht blos die Materialien, ſondern auch die architektoniſche Form einer wiſſenſchaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphyſiſchen Anfangsgründe die allgemeinen Principien vollſtändig ausgeſpürt haben.

Die oberſte Eintheilung des Naturrechts kann nicht, (wie bisweilen geſchieht,) die in das natürliche und geſellſchaftliche, ſondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht ſein; deren das erſtere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzuſtande iſt nicht der geſellſchaftliche, ſondern der bürgerliche entgegengeſetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Geſellſchaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Geſetze das Mein und Dein ſichernde), daher das Recht in dem erſteren das Privatrecht heißt.

Der

Rechtslehre

erster Theil.

Das Privatrecht.

Der

allgemeinen Rechtslehre

erster Theil.

Das Privatrecht

vom äußeren Mein und Dein überhaupt.

Erstes Hauptstück.

Von der Art etwas Aeußeres als das Seine zu haben.

§. 1.

Das Rechtlich-Meine (meum juris) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz.

Etwas Aeußeres aber würde nur dann das Meine sein, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, daß ich durch den Gebrauch, den ein Anderer von einer Sache macht, in deren Besitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädirt werden könne. — Also widerspricht es sich selbst, etwas Aeußeres als das Seine zu haben, wenn der Begriff des Besitzes nicht einer verschiedenen Bedeutung, nämlich des sinnlichen und des intelligiblen Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der physische, unter dem anderen ein blosrechtlicher Besitz ebendesselben Gegenstandes verstanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenstand ist außer mir, kann aber entweder soviel bedeuten, als: er ist ein nur von mir (dem Subject)

unterschiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle (positus) im Raum oder in der Zeit befindlicher Gegenstand. Nur in der ersteren Bedeutung genommen, kann der Besitz als Vernunftbesitz gedacht werden; in der zweiten aber würde er ein empirischer heißen müssen. — Ein intelligibler Besitz, (wenn ein solcher möglich ist,) ist ein Besitz ohne Inhabung (detentio).

§. 2.

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft.

Es ist möglich, einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d. i. eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig.

Denn ein Gegenstand meiner Willkühr ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht sein), Gebrauch von demselben zu machen; so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkühr in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch, daß sie brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte, d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete, und zur res nullius machte; obgleich die Willkühr, formaliter, im Gebrauche der Sachen mit Jedermanns äußeren Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmte. — Da nun die reine praktische Vernunft keine anderen, als formelle Gesetze des Gebrauchs der Willkühr zum Grunde legt, und also von der Materie der Willkühr, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objects, wenn es nur ein Gegenstand der Willkühr ist, abstrahirt, so kann sie in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst sein würde. — Ein Gegenstand meiner Willkühr aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht (potentia) steht; wovon

noch unterſchieden werden muß, denſelben Gegenſtand in meiner Gewalt (**in potestatem meam redactum**) zu haben, welches nicht blos ein Vermögen, ſondern auch einen Act der Willkühr vorausſetzt. Um aber etwas blos als Gegenſtand meiner Willkühr zu denken, iſt hinreichend, mir bewußt zu ſein, daß ich ihn in meiner Macht habe. — Alſo iſt es eine Vorausſetzung **a priori** der praktiſchen Vernunft, einen jeden Gegenſtand meiner Willkühr als objectivmögliches Mein und Dein anzuſehen und zu behandeln.

Man kann dieſes Poſtulat ein Erlaubnißgeſetz (**lex permissiva**) der praktiſchen Vernunft nennen, was uns die Befugniß gibt, die wir aus bloſen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten; nämlich allen Anderen eine Verbindlichkeit aufzulegen, die ſie ſonſt nicht hätten, ſich des Gebrauchs gewiſſer Gegenſtände unſerer Willkühr zu enthalten, weil wir zuerſt ſie in unſeren Beſitz genommen haben. Die Vernunft will, daß dieſes als Grundſatz gelte, und das zwar als praktiſche Vernunft, die ſich durch dieſes ihr Poſtulat **a priori** erweitert.

§. 3.

Im Beſitze eines Gegenſtandes muß derjenige ſein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demſelben, ſo könnte er nicht durch den Gebrauch, den der Andere ohne ſeine Einwilligung davon macht, läbirt werden; weil, wenn dieſen Gegenſtand etwas außer ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden iſt, afficirt, ihn ſelbſt (das Subject) nicht afficiren und ihm Unrecht thun könnte.

§. 4.

Expoſition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein.

Die äußeren Gegenſtände meiner Willkühr können nur drei ſein: 1) eine (körperliche) Sache außer mir; 2) die Willkühr eines Anderen zu einer beſtimmten That (**praestatio**): 3) der Zuſtand eines Anderen im Verhältniſſe auf mich; nach den Kategorien der Subſtanz, Cauſalität und Gemeinſchaft zwiſchen mir und äußeren Gegenſtänden nach Freiheitsgeſetzen.

a) Ich kann einen Gegenstand im Raume (eine körperliche Sache) nicht mein nennen, außer wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem anderen wirklichen (also nicht physischen) Besitz desselben zu sein behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe. Denn der, welcher mir im ersten Falle (des empirischen Besitzes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des inneren Meinen (der Freiheit), aber nicht des äußeren Meinen lädiren, wenn ich nicht, auch ohne Inhabung, mich im Besitz des Gegenstandes zu sein behaupten könnte; ich könnte also diese Gegenstände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkühr des Anderen nicht mein nennen, wenn ich blos sagen kann, sie sei mit meinem Versprechen zugleich (pactum re initum) in meinen Besitz gekommen, sondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Besitz der Willkühr des Anderen, (diesen zur Leistung zu bestimmen,) obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll; das Versprechen des letzteren gehört demnach zur Habe und Gut (obligatio activa) und ich kann sie zu dem Meinen rechnen, aber nicht blos, wenn ich das Versprochene, (wie im ersten Falle,) schon in meinem Besitz habe, sondern auch, ob ich dieses gleich noch nicht besitze. Also muß ich mich, als von dem auf Zeitbedingung eingeschränkten, mithin vom empirischen Besitze unabhängig, doch im Besitz dieses Gegenstandes zu sein denken können.

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Gesinde, und überhaupt eine andere Person nicht darum das Meine nennen, weil ich sie jetzt als zu meinem Hauswesen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Besitz habe, sondern wenn ich, ob sie sich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich sie also nicht (empirisch) besitze, dennoch sagen kann, ich besitze sie durch meinen bloßen Willen, solange sie irgendwo oder irgendwenn existiren,

mithin blos-rechtlich; sie gehören also zu meiner Habe nur alsdann, wenn und sofern ich das Letztere behaupten kann.

§. 5.

Definition des Begriffs des äußeren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche blos zur Unterscheidung des Objects von allen anderen zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten Exposition des Begriffs hervorgeht, würde sein: das, äußere Meine ist dasjenige außer mir, an dessen mir beliebigem Gebrauch mich zu hindern, Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann,†) sein würde. — Die Sacherklärung dieses Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur Deduction desselben, (der Erkenntniß der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: daß äußere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, ob ich gleich nicht im Besitz desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin. — In irgend einem Besitz des äußeren Gegenstandes muß ich sein, wenn der Gegenstand mein heißen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren, mithin auch nicht lädiren. Also muß, zufolge des §. 4, ein intelligibler Besitz (possessio noumenon) als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äußeres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (Inhabung) ist alsdann nur Besitz in der Erscheinung (possessio phaenomenon), obgleich der Gegenstand, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transscendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um das theoretische Erkenntniß der Natur der Dinge, und, wie weit sie reichen könne, hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkühr nach Ge-

†) Statt der eingeklammerten Worte hat die 1. Ausg. blos das Wort: „Unrecht"

setzen der Freiheit zu thun, der Gegenstand mag nun durch Sinne, oder auch blos den reinen Verstand erkennbar sein, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkühr unter Freiheitsgesetzen.

Eben darum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn blos-rechtlich besitzen; denn das Recht ist schon ein intellectueller Besitz eines Gegenstandes, einen Besitz aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn sein.

§. 6.

Deduction des Begriffs des blos-rechtlichen Besitzes eines äußeren Gegenstandes (possessio noumenon).

Die Frage: wie ist ein äußeres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: wie ist ein blos-rechtlicher (intelligibler) Besitz möglich? und diese wiederum in die dritte: wie ist ein synthetischer Rechtssatz a priori möglich?

Alle Rechtssätze sind Sätze a priori, denn sie sind Vernunftgesetze (dictamina rationis). Der Rechtssatz a priori in Ansehung des empirischen Besitzes ist analytisch; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satze des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, daß nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige, der sie wider meine Einwilligung afficirt, (z. B. mir den Apfel aus der Hand reißt,) das innere Meine (meine Freiheit) afficire und schmälere, mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe. Der Satz von einem empirischen rechtmäßigen Besitz geht also nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus.

Dagegen geht der Satz: von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache außer mir, nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes im Raum und Zeit, (mithin die Voraussetzung der Möglichkeit einer possessio noumenon) über jene einschränkende Bedingungen hinaus, und, weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als nothwendig zum Begriffe des äußeren Mein und Dein statuirt,

so ist er synthetisch; und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz **a priori** möglich sei.

Auf solche Weise ist z. B. die Besitzung eines absonderlichen Bodens eine Art der Privatwillkühr, ohne doch eigenmächtig zu sein. Der Besitzer fundirt sich auf dem angebornen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem diesem **a priori** entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf demselben, (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden,) und erwirbt durch die erste Besitzung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem Anderen mit Recht (**jure**) widersteht, der ihn im Privatgebrauche desselben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zustande nicht von Rechtswegen (**de jure**), weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existirt.

Wenn auch gleich ein Boden als frei, d. i. zu Jedermanns Gebrauch offen angesehen, oder dafür erklärt würde, so kann man doch nicht sagen, daß er von Natur und ursprünglich, vor allem rechtlichen Act, frei sei. Denn auch das wäre ein Verhältniß zu Sachen, nämlich dem Boden, der Jedermann seinen Besitz verweigerte; sondern, weil diese Freiheit des Bodens ein Verbot für Jedermann sein würde, sich desselben zu bedienen, wozu ein gemeinsamer Besitz desselben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht Statt finden kann. Ein Boden aber, der nur durch diesen frei sein kann, muß wirklich im Besitze aller derer (zusammen Verbundenen) sein, die sich wechselseitig den Gebrauch desselben untersagen, oder ihn suspendiren.

Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, und hiemit auch der Sachen auf demselben (**communio fundi originaria**) ist eine Idee, welche objective (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen (**communio primaeva**) unterschieden, welche eine Erdichtung ist; weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte sein und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den Alle auf den Privatbesitz Verzicht gethan, und ein Jeder, durch die Vereinigung seiner

Besitzung mit der jedes Anderen, jenen in einen Gesammtbesitz verwandelt habe, und davon müßte uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als ursprüngliche Besitznehmung anzusehen, und daß darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch.

Von dem Besitz (possessio) ist noch der Sitz (sedes), und von der Besitznehmung des Bodens, in der Absicht ihn dereinst zu erwerben ist noch die Niederlassung, Ansiedelung (incolatus) unterschieden, welche ein fortdauernder Privatbesitz eines Platzes ist, der von der Gegenwart des Subjects auf demselben abhängt. Von einer Niederlassung als einem zweiten rechtlichen Act, der auf die Besitznehmung folgen, oder auch ganz unterbleiben kann, ist hier nicht die Rede; weil sie kein ursprünglicher, sondern von der Beistimmung Anderer abgeleiteter Besitz sein würde.

Der bloße physische Besitz (die Inhabung) des Bodens ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen. Beziehungsweise auf Andere ist er, als, (so viel man weiß,) erster Besitz, mit dem Gesetze der äußeren Freiheit einstimmig, und zugleich in dem ursprünglichen Gesammtbesitz enthalten, der a priori den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes enthält; mithin den ersten Inhaber eines Bodens in seinem Gebrauch desselben zu stören, eine Läsion. Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund (titulus possessionis) für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz: wohl dem, der im Besitz ist (beati possidentes)! weil Niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die rechtliche Besitznehmung als einen Grund zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fußen kann.

In einem theoretischen Grundsatze a priori müßte nämlich (zufolge der Kritik der r. V.) dem gegebenen Begriff eine Anschauung a priori untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugethan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weggeschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern und

ſagen zu können: ein jeder äußere Gegenſtand der Willkühr kann zu dem rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur ſofern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Beſitz deſſelben zu ſein.

Die Möglichkeit eines ſolchen Beſitzes, mithin die Deduction des Begriffs eines nicht-empiriſchen Beſitzes, gründet ſich auf dem rechtlichen Poſtulat der praktiſchen Vernunft, „daß es Rechtspflicht ſei, gegen Andere ſo zu handeln, daß das Aeußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend Jemandem werden könne," zugleich mit der Expoſition des letzteren Begriffs, welcher das äußere Seine auf einen nicht-phyſiſchen Beſitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren kann keinesweges für ſich ſelbſt bewieſen, oder eingeſehen werden, (eben weil es ein Vernunftbegriff iſt, dem keine Anſchauung gegeben werden kann,) ſondern iſt eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Poſtulat. Denn wenn es nothwendig iſt, nach jenem Rechtsgrunde zu handeln, ſo muß auch die intelligible Bedingung (eines blos rechtlichen Beſitzes) möglich ſein. — Es darf auch Niemand befremden, daß die theoretiſchen Principien des äußeren Mein und Dein ſich im Intelligibien verlieren und kein erweitertes Erkenntniß vorſtellen, weil der Begriff der Freiheit, auf dem ſie beruhen, keiner theoretiſchen Deduction ſeiner Möglichkeit fähig iſt, und nur aus dem praktiſchen Geſetze der Vernunft (dem kategoriſchen Imperativ), als einem Factum derſelben, geſchloſſen werden kann.

§. 7.

Anwendung des Princips der Möglichkeit des äußeren Mein und Dein auf Gegenſtände der Erfahrung.

Der Begriff eines blos-rechtlichen Beſitzes iſt kein empiriſcher (von Raum und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er praktiſche Realität, d. i. er muß auf Gegenſtände der Erfahrung, deren Erkenntniß von jenen Bedingungen unabhängig iſt, anwendbar ſein. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Anſehung der letzteren, als des möglichen äußeren Mein und Dein, iſt folgendes: der Rechtsbegriff, der blos in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjecte und auf den Begriff eines empiriſchen Beſitzes, ſondern muß zunächſt auf den

reinen Verstandesbegriff eines Besitzes überhaupt angewandt werden, so daß, statt der **Inhabung** (detentio), als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahirende Begriff des **Habens**, und nur daß der Gegenstand als in meiner Gewalt (in potestate mea positum esse) sei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Aeußeren nicht das Dasein in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschließung und Annahme als in einer anderen Zeit, wie der des Angebots, sondern nur einen von mir unterschiedenen Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, daß ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben, weil es eine Bestimmung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz desselben denke, indem nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumirt werden kann. Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellectuellen Verhältniß zum Gegenstande, sofern ich ihn in meiner Gewalt habe, (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes,) und er ist mein, weil mein, zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetze der äußeren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin, daß, abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkühr, die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die **a priori** die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze (**possessio noumenon**) als einer allgemeingeltenden Gesetzgebung; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „dieser äußere Gegenstand ist mein;" weil allen Anderen dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.

Die Art also, etwas außer mir als das Meine zu haben, ist

die blos-rechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenſtande, unabhängig von dem Verhältniſſe zu demſelben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligiblen Beſitzes. — Ein Platz auf der Erde iſt nicht darum ein äußeres Mine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme, (denn es betrifft hier nur meine äußere Freiheit, mithin nur den Beſitz meiner ſelbſt, kein Ding außer mir, und iſt alſo nur ein inneres Recht;) ſondern wenn ich ihn noch beſitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen anderen Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äußeres Recht, und derjenige, der die fortwährende Beſetzung dieſes Platzes durch meine Perſon zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muß entweder behaupten, es ſei gar nicht möglich, etwas Aeußeres als das Seine zu haben, (welches dem Poſtulat §. 2 widerſtreitet,) oder er verlangt, daß, um dieſes zu können, ich in zwei Orten zugleich ſei; welches dann aber ſo viel ſagt, als: ich ſolle an einem Orte ſein und auch nicht ſein, wodurch er ſich ſelbſt widerſpricht.

Dieſes kann auch auf den Fall angewendet werden, da ich ein Verſprechen acceptirt habe; denn da wird meine Habe und Beſitz an dem Verſprochenen dadurch nicht aufgehoben, daß der Verſprechende zu einer Zeit ſagte: dieſe Sache ſoll Dein ſein, eine Zeit hernach aber von ebenderſelben Sache ſagt: ich will jetzt, die Sache ſolle nicht Dein ſein. Denn es hat mit ſolchen intellectuellen Verhältniſſen die Bewandtniß, als ob jener ohne eine Zeit zwiſchen beiden Declarationen ſeines Willens geſagt hätte, ſie ſoll Dein ſein, und auch ſie ſoll nicht Dein ſein, was ſich dann ſelbſt widerſpricht.

Ebendaſſelbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Beſitzes einer Perſon, als zu der Habe des Subjects gehörend (ſein Weib, Kind, Knecht): daß nämlich dieſe häusliche Gemeinſchaft und der wechſelſeitige Beſitz des Zuſtandes aller Glieder derſelben durch die Befugniß, ſich örtlich von einander zu trennen, nicht aufgehoben wird; weil es ein rechtliches Verhältniß iſt, was ſie verknüpft, und das äußere Mein und Dein hier, eben ſo wie in

vorigen Fällen, gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktischen Vernunft im Begriffe des äußeren Mein und Dein, wird diese eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines solchen Besitzes genöthigt, d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Thesis und Antithesis beide auf die Gültigkeit zweier einander widerstreitenden Bedingungen gleichen Anspruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktischen (das Recht betreffenden) Gebrauch genöthigt, zwischen dem Besitz als Erscheinung und dem blos durch den Verstand denkbaren einen Unterschied zu machen.

Der Satz heißt: Es ist möglich, etwas Aeußeres als das Meine zu haben; ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin.

Der Gegensatz: Es ist nicht möglich, etwas Aeußeres als das Meine zu haben; wenn ich nicht im Besitz desselben bin.

Auflösung: Beide Sätze sind wahr: der erstere, wenn ich den empirischen Besitz (possessio phaenomenon), der andere, wenn ich unter diesem Worte den reinen intelligiblen Besitz (possessio noumenon) verstehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligiblen Besitzes, mithin auch des äußeren Mein und Dein läßt sich nicht einsehen, sondern muß aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch besonders merkwürdig ist: daß diese, ohne Anschauungen, selbst ohne einer a priori zu bedürfen, sich durch bloße, vom Gesetze der Freiheit berechtigte Weglassung empirischer Bedingungen erweitere und so synthetische Rechtssätze a priori aufstellen kann, deren Beweis, (wie bald gezeigt werden soll,) nachher in praktischer Rücksicht auf analytische Art geführt werden kann.

§. 8.

Etwas Aeußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre, ich will, daß etwas Aeußeres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkühr zu

enthalten; eine Verbindlichkeit, die Niemand ohne dieſen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieſer Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntniß: jedem Anderen in Anſehung des äußeren Seinen wechſelſeitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu ſein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältniſſes hervor. Ich bin alſo nicht verbunden, das äußere Seine des Anderen unangetaſtet zu laſſen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch ſicher ſtellt, er werde in Anſehung des Meinigen ſich nach ebendemſelben Princip verhalten; welche Sicherſtellung gar nicht eines beſonderen rechtlichen Acts bedarf, ſondern ſchon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel, enthalten iſt. — Nun kann der einſeitige Wille in Anſehung eines äußeren, mithin zufälligen Beſitzes nicht zum Zwangsgeſetz für Jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Geſetzen Abbruch thun würde. Alſo iſt nur ein jeden Anderen verbindender, mithin collectiv-allgemeiner (gemeinſamer) und machthabender Wille derjenige, welcher Jedermann jene Sicherheit leiſten kann. — Der Zuſtand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen), mit Macht begleiteten Geſetzgebung iſt der bürgerliche. Alſo kann es nur im bürgerlichen Zuſtande ein äußeres Mein und Dein geben.

Folgeſatz: Wenn es rechtlich möglich ſein muß, einen äußeren Gegenſtand als das Seine zu haben: ſo muß es auch dem Subject erlaubt ſein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein ſolches Object kommt, zu nöthigen, mit ihm zuſammen in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten.

§. 9.

Im Naturzuſtande kann doch ein wirkliches, aber nur proviſoriſches äußeres Mein und Dein Statt haben.

Das Naturrecht im Zuſtande einer bürgerlichen Verfaſſung, (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Principien a priori abgeleitet werden kann,) kann durch die ſtatutariſchen Geſetze der letz-

teren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Princip in Kraft: „der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben, lädirt mich;" denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen Jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von Jemandem, (dem es gesichert wird,) schon voraus. Mithin muß vor der bürgerlichen Verfassung, (oder von ihr abgesehen) ein äußeres Mein und Dein als möglich angenommen werden, und zugleich ein Recht, Jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nöthigen, mit uns in eine Verfassung zusammenzutreten, worin jenes gesichert werden kann. — Ein Besitz in Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des Letzteren zusammenstimmt, ist ein provisorisch-rechtlicher Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen Zustande angetroffen wird, ein peremtorischer Besitz sein würde. — Vor dem Eintritt in diesen Zustand, zu dem das Subject bereit ist, widersteht er denen mit Recht, die dazu sich nicht bequemen und ihn in seinem einstweiligen Besitz stören wollen; weil der Wille aller Anderen außer ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, bloß einseitig ist, mithin ebensowenig gesetzliche Kraft, (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird,) zum Widersprechen hat, als jener zum Behaupten, indessen daß der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen. — Mit einem Worte: die Art, etwas Aeußeres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn, durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesetzgebung, zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung comparativ für einen rechtlichen.

Dieses Prärogativ des Rechts aus dem empirischen Besitz-

ſtande nach der Formel: wohl dem, der im Beſitz iſt (beati possidentes), beſteht nicht darin: daß, weil er die Präſumtion eines rechtlichen Mannes hat, er nicht nöthig habe, den Beweis zu führen, er beſitze etwas rechtmäßig, (denn das gilt nur im ſtreitigen Rechte,) ſondern weil, nach dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft, Jedermann das Vermögen zukommt, einen äußeren Gegenſtand ſeiner Willkühr als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zuſtand iſt, deſſen Rechtmäßigkeit ſich auf jenem Poſtulat durch einen Act des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Beſitz eines Anderen von ebendemſelben Gegenſtande dawider iſt, alſo vorläufig, nach dem Geſetze der äußeren Freiheit, Jedermann, der mit mir nicht in den Zuſtand einer öffentlich geſetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmaßung des Gebrauchs eines ſolchen Gegenſtandes abzuhalten berechtigt, um dem Poſtulat der Vernunft gemäß, eine Sache, die ſonſt praktiſch vernichtet ſein würde, ſeinem Gebrauche zu unterwerfen.

Zweites Hauptstück.

Von der Art, etwas Aeußeres zu erwerben.

§. 10.

Allgemeines Princip der äußeren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (efficio), daß etwas mein werde. — Ursprünglich ist mein †) dasjenige Aeußere, was auch ohne einen rechtlichen Act mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines Anderen abgeleitet ist.

Nichts Aeußeres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines Anderen abzuleiten, erworben sein. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (communio) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muß (durch einen äußeren rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Besitz eines äußeren Gegenstandes ursprünglich und gemeinsam sein kann. Auch wenn man sich (problematisch) eine ursprüngliche Gemeinschaft (communio mei et tui originaria) denkt; so muß sie doch von der uranfänglichen (communio primaeva) unterschieden werden, welche, als in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet, angenommen wird, und nicht, wie die erstere, auf Principien, sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann; wobei die letztere doch immer als erworben und abgeleitet (communio derivativa) gedacht werden müßte.

Das Princip der äußeren Erwerbung ist nun: was ich (nach dem Gesetze der äußeren Freiheit) in meine Gewalt bringe, und wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe;

---

†) 1. Ausg.: „Ursprünglich mein ist"

endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es ſolle mein ſein, das iſt mein.

Die Momente (attendenda) der urſprünglichen Erwerbung ſind alſo: 1) die Apprehenſion eines Gegenſtandes, der Keinem angehört, widrigenfalls ſie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Geſetzen widerſtreiten würde. Die Apprehenſion iſt die Beſitznehmung des Gegenſtandes der Willkühr im Raum und der Zeit; der Beſitz alſo, in den ich mich ſetze, iſt **possessio phaenomenon.** 2) Die Bezeichnung (**declaratio**) des Beſitzes dieſes Gegenſtandes und des Acts meiner Willkühr, jeden Anderen davon abzuhalten. 3) Die Zueignung (**appropriatio**) als Act eines äußerlich allgemein geſetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen Jedermann zur Einſtimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als worauf der Schlußſatz: der äußere Gegneſtand iſt mein, beruht, d. i. daß der Beſitz, als ein blos-rechtlicher, gültig (**possessio noumenon**) ſei, gründet ſich, darauf: daß, da alle dieſe Actus rechtlich ſind, mithin aus der praktiſchen Vernunft hervorgehen, und alſo in der Frage, was Rechtens iſt, von den empiriſchen Bedingungen des Beſitzes abſtrahirt werden kann, der Schlußſatz: der äußere Gegenſtand iſt mein, vom ſenſiblen auf den intelligiblen Beſitz richtig geführt wird.

Die urſprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenſtandes der Willkühr heißt Bemächtigung (**occupatio**) und kann nicht anders, als an körperlichen Dingen (Subſtanzen) Statt finden. Wo nun eine ſolche Statt findet, bedarf ſie zur Bedingung des empiriſchen Beſitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der ſich einer Sache bemächtigen will (**qui prior tempore, potior iure**). Sie iſt als urſprünglich auch nur die Folge von einſeitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelſeitige erforderlich, ſo würde ſie von dem Vertrage zweier (oder mehrerer) Perſonen, folglich von dem Seinen Anderer abgeleitet ſein. — Wie ein ſolcher Act der Willkühr, als jener iſt, das Seine für Jemanden begründen könne, iſt nicht leicht einzuſehen. — Indeſſen iſt die erſte Erwerbung doch

darum sofort nicht die ursprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines Jeden abgeleitet und allseitig: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann.

Eintheilung der Erwerbung des äußeren Mein und Dein.

1) Der Materie (dem Objecte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache (Substanz), oder die Leistung (Causalität) eines Anderen, oder diese andere Person selbst d. i. den Zustand derselben, sofern ich ein Recht erlange, über denselben zu verfügen, (das Commercium mit derselben.)

2) Der Form (Erwerbungsart) nach ist es entweder ein Sachenrecht (jus reale), oder persönliches Recht (jus personale), oder ein dinglich-persönliches Recht (jus realiter personale) des Besitzes, (obzwar nicht des Gebrauchs) einer anderen Person als einer Sache.

3) Nach dem Rechtsgrunde (titulus) der Erwerbung, welches eigentlich kein besonderes Glied der Eintheilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist: entweder durch den Act einer einseitigen, oder doppelseitigen, oder allseitigen Willkühr, wodurch etwas Aeußeres (facto, pacto, lege,) erworben wird.

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht.

§. 11.

Was ist ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache (jus reale, jus in re): „es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben", ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber was ist

das, was da macht, daß ich mich wegen eines äußeren Gegenstandes an jeden Inhaber deſſelben halten, und ihn (**per vindicationem**) nöthigen kann, mich wieder in Beſitz deſſelben zu ſetzen? Iſt dieſes äußere rechtliche Verhältniß meiner Willkühr etwa ein unmittelbares Verhältniß zu einem körperlichen Dinge? So müßte derjenige, welcher ſein Recht nicht unmittelbar auf Perſonen, ſondern auf Sachen bezogen denkt, es ſich freilich, (obzwar nur auf dunkle Art) vorſtellen: nämlich, weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der anderen correſpondirt, daß die äußere Sache, ob ſie zwar dem erſten Beſitzer abhanden gekommen, dieſem doch immer verpflichtet bleibe, d. i. ſich jedem anmaßlichen anderen Beſitzer weigere, weil ſie jenem ſchon verbindlich iſt, und ſo mein Recht, gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius, den fremden Beſitzer immer an mich weiſe. Es iſt alſo ungereimt, ſich Verbindlichkeit einer Perſon gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniß durch ein ſolches Bild zu verſinnlichen, und ſich ſo auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher ſo lauten müſſen: das Recht in einer Sache iſt ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (urſprünglichem, oder geſtiftetem) Geſammtbeſitze ich mit allen Anderen bin. Denn das Letztere iſt die einzige Bedingung, unter der es allein möglich iſt, daß ich jeden anderen Beſitzer vom Privatgebrauch der Sache ausſchließe (**jus contra quemlibet hujus rei possessorem**), weil, ohne einen ſolchen Geſammtbeſitz vorauszuſetzen, ſich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Beſitz der Sache bin, von Anderen, die es ſind, und die ſie brauchen, lädirt werden könne. — Durch einſeitige Willkühr kann ich keinen Anderen verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde: alſo nur durch vereinigte Willkühr in einem Geſammtbeſitze. Sonſt müßte ich mir ein Recht in einer Sache denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererſt das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben ableiten; welches eine ungereimte Vorſtellungsart iſt.

Unter dem Wort: Sachenrecht (jus reale) wird übrigens nicht blos das Recht in einer Sache (jus in re), ſondern auch der Inbegriff aller Geſetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verſtanden. — Es iſt aber klar, daß ein Menſch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben, oder erwerben könnte; weil zwiſchen ihm, als Perſon, und allen anderen äußeren Dingen, als Sachen, es gar kein Verhältniß der Verbindlichkeit gibt. Es gibt alſo, eigentlich und buchſtäblich verſtanden, auch kein (directes) Recht in einer Sache, ſondern nur dasjenige wird ſo genannt, was Jemandem gegen eine Perſon zukommt, die mit allen Anderen (im bürgerlichen Zuſtande) im gemeinſamen Beſitz iſt.

§. 12.

Die erſte Erwerbung einer Sache kann keine andere, als die des Bodens ſein.

Der Boden, (unter welchem alles bewohnbare Land verſtanden wird,) iſt, in Anſehung alles Beweglichen auf demſelben, als Subſtanz, die Exiſtenz des Letzteren aber nur als Inhärenz zu betrachten, und ſo wie im theoretiſchen Sinne die Accidenzen nicht außerhalb der Subſtanz exiſtiren können, ſo kann im praktiſchen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemandem ſein, wenn dieſer nicht vorher als im rechtlichen Beſitz deſſelben befindlich (als das Seine deſſelben) angenommen wird.

Denn ſetzet, der Boden gehöre Niemandem an: ſo werde ich jede bewegliche Sache, die ſich auf ihm befindet, aus ihrem Platze ſtoßen können, um ihn ſelbſt einzunehmen, bis ſie ſich gänzlich verliert, ohne daß der Freiheit irgend eines Anderen, der jetzt gerade nicht Inhaber deſſelben iſt, dadurch Abbruch geſchieht; Alles aber, was zerſtört werden kann, ein Baum, Haus u. ſ. w. iſt (wenigſtens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerſtörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, ſo wird das Mein und Dein an jener nicht von der Subſtanz, ſondern dem ihr Anhängenden verſtanden, welches nicht die Sache ſelbſt iſt.

§. 13.

Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt.

Was das Erste betrifft, so gründet sich dieser Satz auf dem Postulat der praktischen Vernunft (§. 2); das Zweite auf folgenden Beweis.

Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkühr) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Der Besitz (possessio), der vom Sitz (sedes), als einem willkührlichen, mithin erworbenen, dauernden Besitz unterschieden ist, ist ein gemeinsamer Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche, als Kugelfläche; weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, daß sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen, diese also nicht eine nothwendige Folge von ihrem Dasein auf Erden wäre. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht, (von der Natur selbst constituirt ist,) ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz (communio possessionis originaria), dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesammtbesitzes (communio primaeva), sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der a priori das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.

§. 14.

Der rechtliche Act dieser Erwerbung ist Bemächtigung (occupatio).

Die Besitznehmung (apprehensio), als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume (possessionis physicae), stimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Gesetze der äußeren Freiheit von Jedermann (mithin a priori) zusammen, als unter der Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste

Beſitznehmung (**prior apprehensio**), welche ein Act der Willkühr iſt. Der Wille aber, die Sache, (mithin auch ein beſtimmter abgetheilter Platz auf Erden,) ſolle Mein ſein, d. i. die Zueignung (**appropriatio**) kann in einer urſprünglichen Erwerbung nicht anders, als einſeitig (**voluntas unilateralis s. propria**) ſein. Die Erwerbung eines äußeren Gegenſtandes der Willkühr durch einſeitigen Willen iſt die Bemächtigung. Alſo kann die urſprüngliche Erwerbung deſſelben, mithin auch eines abgemeſſenen Bodens nur durch Bemächtiguug (**occupatio**) geſchehen. —

Die Möglichkeit auf ſolche Art zu erwerben, läßt ſich auf keine Weiſe einſehen, noch durch Gründe darthun, ſondern iſt die unmittelbare Folge aus dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Derſelbe Wille aber kann doch eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur ſofern er in einem **a priori** vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkühr Aller, die in ein praktiſches Verhältniß gegen einander kommen können,) abſolut gebietenden Willen enthalten iſt; denn der einſeitige Wille, (wozu auch der doppelſeitige, aber doch beſondere Wille gehört,) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an ſich zufällig iſt, ſondern dazu wird ein allſeitiger nicht zufällig, ſondern **a priori**, mithin nothwendig vereinigter und darum allein geſetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieſes ſeinem Princip iſt Uebereinſtimmung der freien Willkühr eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und alſo auch ein äußeres Mein und Dein möglich.

§. 15.

Nur in einer bürgerlichen Verfaſſung kann etwas peremtoriſch, dagegen im Naturzuſtande zwar auch, aber nur proviſoriſch erworben werden.

Die bürgerliche Verfaſſung, obzwar ihre Wirklichkeit ſubjectiv zufällig iſt, iſt gleichwohl objectiv d. i. als Pflicht, nothwendig. Mithin gibt es in Hinſicht auf dieſelbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgeſetz der Natur, dem alle äußere Erwerbung unterworfen iſt.

Der empiriſche Titel der Erwerbung war die auf ur-

ſprüngliche Gemeinſchaft des Bodens gegründete phyſiſche Beſitznehmung (**apprehensio physica**), welchem, weil dem Beſitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Beſitz in der Erſcheinung untergelegt werden kann, der einer intellectuellen Beſitznehmung (mit Weglaſſung aller empiriſchen Bedingungen in Raum und Zeit) correſpondiren muß, und die den Satz gründet: „was ich nach Geſetzen der äußeren Freiheit in meine Gewalt bringe, und will, es ſolle mein ſein, das wird mein."

Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines **a priori** vereinigten, (nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (**conditio sine qua non**) ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird; denn durch einſeitigen Willen kann Anderen eine Verbindlichkeit, die ſie für ſich ſonſt nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zuſtand aber eines zur Geſetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens iſt der bürgerliche Zuſtand. Alſo nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zuſtandes, d. i. in Hinſicht auf ihn und ſeine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit deſſelben, (denn ſonſt wäre die Erwerbung abgeleitet,) mithin nur proviſoriſch kann etwas Aeußeres urſprünglich erworben werden. — Die peremtoriſche Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zuſtande Statt.

Gleichwohl iſt jene proviſoriſche dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Poſtulat der rechtlich-praktiſchen Vernunft iſt die Möglichkeit derſelben, in welchem Zuſtande die Menſchen neben einander ſein mögen, (alſo auch im Naturzuſtande) ein Princip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt iſt, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzuſtande heraus zu gehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtoriſch machen kann, zu treten.

Es iſt die Frage: wie weit erſtreckt ſich die Befugniß der Beſitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen ihn in ſeiner Gewalt zu haben; d. i. als der, ſo ihn ſich zueignen will, ihn vertheidigen kann, gleich als ob der Boden ſpräche: wenn ihr mich nicht beſchützen könnt, ſo könnt ihr mir auch

nicht gebieten. Darnach müßte alſo auch der Streit über das freie oder verſchloſſene Meer entſchieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf Niemand an der Küſte eines Landes, das ſchon einem gewiſſen Staat zugehört, fiſchen, Bernſtein aus dem Grunde der See holen u. dgl. — Ferner: iſt die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwäſſerung u. dergl.) zur Erwerbung deſſelben nothwendig? Nein! denn da dieſe Formen (der Specificirung) nur Accidenzen ſind, ſo machen ſie kein Object eines unmittelbaren Beſitzes aus, und können zu dem des Subjects nur gehören, ſofern die Subſtanz vorher als das Seine deſſelben anerkannt iſt. Die Bearbeitung iſt, wenn es auf die Frage von der erſten Erwerbung ankommt, nichts weiter, als ein äußeres Zeichen der Beſitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe koſten, erſetzen kann. — Ferner: darf man wohl Jemanden in dem Act ſeiner Beſitznehmung hindern, ſo daß Keiner von Beiden des Rechts der Priorität theilhaftig werde, und ſo der Boden immer als Keinem angehörig frei bleibe? Gänzlich kann dieſe Hinderung nicht Statt finden, weil der Andere, um dieſes thun zu können, ſich doch auch ſelbſt auf irgend einem benachbarten Boden befinden muß, wo er alſo ſelbſt behindert werden kann zu ſein, mithin eine abſolute Verhinderung ein Widerſpruch wäre; aber reſpectiv auf einen gewiſſen (zwiſchenliegenden) Boden, dieſen, als neutral, zur Scheidung zweier Benachbarten unbenutzt liegen zu laſſen, würde doch mit dem Rechte der Bemächtigung zuſammen beſtehen; aber alsdann gehört wirklich dieſer Boden Beiden gemeinſchaftlich, und iſt nicht herrenlos (res nullius), eben darum, weil er von Beiden dazu gebraucht wird, um ſie von einander zu ſcheiden. — Ferner: kann man auf einem Boden, davon kein Theil das Seine von Jemandem iſt, doch eine Sache als die Seine haben? Ja; wie in der Mongolei jeder ſein Gepäcke, was er hat, liegen laſſen, oder ſein Pferd, was ihm entlaufen iſt, als das Seine in ſeinen Beſitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch deſſelben alſo jedem Einzelnen zuſteht; daß aber Jemand eine bewegliche Sache auf dem Boden eines Anderen als das Seine haben kann, iſt zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich iſt die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerſtehen, eine gewiſſe Art des Gebrauchs eines Bodens anzu-

nehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder den Ackerleuten, oder diese den Pflanzern u. dergl.? Allerdings; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des bloßen Belliebens (res meræ facultatis).

Zuletzt kann noch gefragt werden: ob, wenn uns weder die Natur, noch der Zufall, sondern blos unser eigener Wille in Nachbarschaft mit einem Volke bringt, welches keine Aussicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verspricht, wir nicht, in der Absicht, diese zu stiften und diese Menschen (Wilde) in einen rechtlichen Zustand zu versetzen, (wie etwa die Americanischen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer,) befugt sein sollten, allenfalls mit Gewalt, oder, (welches nicht viel besser ist,) durch betrügerischen Kauf, Colonien zu errichten und so Eigenthümer ihres Bodens zu werden, und ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz Gebrauch von unserer Ueberlegenheit zu machen; zumal es die Natur selbst, (als die das Leere verabscheut,) so zu fordern scheint, und große Landstriche in anderen Welttheilen an gesitteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind, oder gar auf immer bleiben müßten, und so der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde? Allein man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitismus), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.

Die Unbestimmtheit in Ansehung der Quantität sowohl, als der Qualität des äußeren erwerblichen Objects, macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äußeren Erwerbung) unter allen zur schwersten sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Aeußeren aber muß es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle sein. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöst wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.

§. 16.

Exposition des Begriffs einer ursprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesammtbesitz des Bodens der ganzen Erde (**communio fundi originaria**), mit

dem ihnen von Natur zuſtehenden Willen (eines Jeden), denſelben zu gebrauchen (lex juſti), der, wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegenſetzung der Willkühr des Einen gegen die des Anderen, allen Gebrauch deſſelben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Geſetz für dieſe enthielte, nach welchem einem Jeden ein beſonderer Beſitz auf dem gemeinſamen Boden beſtimmt werden kann (lex juridica). Aber das austheilende Geſetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann, nach dem Axiom der äußeren Freiheit, nicht anders, als aus einem urſprünglich und a priori vereinigten Willen, (der zu dieſer Vereinigung keinen rechtlichen Act vorausſetzt,) mithin nur im bürgerlichen Zuſtande, hervorgehen (lex juſtitiae diſtributivae), der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens iſt, beſtimmt. — In dieſem Zuſtande aber, d. i. vor Gründung und doch in Abſicht auf denſelben, d. i. proviſoriſch, nach dem Geſetz der äußeren Erwerbung zu verfahren, iſt Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens, Jedermann zu verbinden, den Act der Beſitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einſeitig iſt, anzuerkennen; mithin iſt eine proviſoriſche Erwerbung des Bodens, mit allen ihren rechtlichen Folgen, möglich.

Eine ſolche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunſt des Geſetzes (lex permiſſiva), in Anſehung der Beſtimmung der Grenzen des rechtlich möglichen Beſitzes, für ſich; weil ſie vor dem rechtlichen Zuſtande vorhergeht, und, als blos dazu einleitend, noch nicht peremtoriſch iſt, welche Gunſt ſich aber nicht weiter erſtreckt, als bis zur Einwilligung Anderer (theilnehmender) zu Errichtung des letzteren, bei dem Widerſtande derſelben aber in dieſen (den bürgerlichen) zu treten, und ſo lange derſelbe währt, allen Effect einer rechtmäßigen Erwerbung bei ſich führt, weil dieſer Ausgang auf Pflicht gegründet iſt.

§. 17.

Deduction des Begriffs der urſprünglichen Erwerbung.

Wir haben den Titel der Erwerbung in einer urſprünglichen Gemeinſchaft des Bodens, mithin unter Raumsbedingungen eines

äußeren Beſitzes, die Erwerbungsart aber in den empiriſchen Bedingungen der Beſitznehmung (apprehensio), verbunden mit dem Willen, den äußeren Gegenſtand als den ſeinen zu haben, gefunden. Nun iſt noch nöthig, die Erwerbung ſelbſt, d. i. das äußere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligiblen Beſitz (possessio noumenon) des Gegenſtandes, nach dem, was ſein Begriff enthält, aus den Principien der reinen rechtlich-praktiſchen Vernunft zu entwickeln.

Der Rechtsbegriff vom äußeren Mein und Dein, ſofern es Subſtanz iſt, kann, was das Wort außer mir betrifft, nicht einen anderen Ort, als wo ich bin, bedeuten; denn er iſt ein Vernunftbegriff; ſondern da unter dieſen nur ein reiner Verſtandesbegriff ſubſumirt werden kann, blos etwas von mir Unterſchiedenes und den eines nicht empiriſchen Beſitzes, (der gleichſam fortdauernden Apprehenſion,) ſondern nur den des in meiner Gewalt-Habens, (die Verknüpfung deſſelben mit mir als ſubjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äußeren Gegenſtandes, welcher ein reiner Verſtandesbegriff iſt, bedeuten. Nun iſt die Weglaſſung, oder das Abſehen (Abſtraction) von dieſen ſinnlichen Bedingungen des Beſitzes, als eines Verhältniſſes der Perſon zu Gegenſtänden, die keine Verbindlichkeit haben, nichts Anderes, als das Verhältniß einer Perſon zu Perſonen, dieſe alle durch den Willen der erſteren, ſofern er dem Axiom der äußeren Freiheit, dem Poſtulat des Vermögens und der allgemeinen Geſetzgebung des a priori als vereinigt gedachten Willens gemäß iſt, in Anſehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches alſo der intelligible Beſitz derſelben, d. i. der durchs bloſe Recht, iſt, obgleich der Gegenſtand (die Sache, die ich beſitze,) ein Sinnenobject iſt.

Daß die erſte Bearbeitung, Begrenzung, oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung deſſelben, d. i. der Beſitz des Accidens nicht einen Grund des rechtlichen Beſitzes der Subſtanz abgeben könne, ſondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (accessorium sequitur suum principale) aus dem Eigenthum der Subſtanz

gefolgert werden müſſe, und daß der, welcher an einen Boden, der nicht ſchon vorher der Seine war, Fleiß verwendet, ſeine Mühe und Arbeit gegen den erſteren verloren hat, iſt für ſich ſelbſt ſo klar, daß man jene ſo alte und noch weit und breit herrſchende Meinung ſchwerlich einer anderen Urſache zuſchreiben kann, als der in geheim obwaltenden Täuſchung, Sachen zu perſonificiren, und, gleich als ob Jemand ſie ſich durch an ſie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem Anderen, als ihm zu Dienſten zu ſtehen, unmittelbar gegen ſie ſich ein Recht zu denken; denn wahrſcheinlicher Weiſe würde man auch nicht ſo leichten Fußes über die natürliche Frage, (von der oben ſchon Erwähnung geſchehen,) weggeglitten ſein: „wie iſt ein Recht in einer Sache möglich?" Denn das Recht gegen einen jeden Beſitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniß der beſonderen Willkühr zum Gebrauch eines Objects, ſofern ſie als im ſynthetiſch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Geſetze deſſelben zuſammenſtimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der ſchon der meinige iſt, ſo gehören ſie, wenn ſie ſonſt keines Anderen ſind, mir zu, ohne daß ich zu dieſem Zweck eines beſonderen rechtlichen Acts bedürfte (nicht facto, ſondern lege); nämlich, weil ſie als der Subſtanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (jure rei meae), wozu auch Alles gehört, was mit meiner Sache ſo verbunden iſt, daß ein Anderer ſie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieſes ſelbſt zu verändern, (z. B. Vergoldung, Miſchung eines mir zugehörigen Stoffes mit anderen Materien, Anſpülung oder auch Veränderung des anſtoßenden Strombettes und dadurch geſchehende Erweiterung meines Bodens u. ſ. w.) Ob aber der erwerbliche Boden ſich noch weiter, als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus, (das Recht noch an meinen Ufern zu fiſchen, oder Bernſtein herauszubringen u. dergl.) ſich ausdehnen laſſe, muß nach ebendenſelben Grundſätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechaniſches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu ſichern, (z. B. ſo weit die Kanonen vom Ufer abreichen,) gehört [er] zu meinem Beſitz und das Meer iſt bis dahin geſchloſſen (mare clausum). Da aber auf dem weiten Meere ſelbſt kein Sitz möglich iſt, ſo kann der Beſitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden und offene See

ist frei (mare liberum). Das Stranden aber, es sei der Menschen, oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann, als unvorsätzlich, von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden; weil es nicht Läsion, (ja überhaupt kein Factum) ist, und die Sache, die auf einen Boden gerathen ist, der doch irgend Einem angehört, nicht als res nullius behandelt werden kann. Ein Fluß dagegen kann, so weit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden, unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitze beider Ufer ist.

Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von Jemandem ist, ist dessen Eigenthum (dominium), welchem alle Rechte in dieser Sache, (wie Accidenzen der Substanz) inhäriren, über welche also der Eigenthümer (dominus) nach Belieben verfügen kann (jus disponendi de re sua). Aber hieraus folgt von selbst: daß ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache, (gegen die man keine Verbindlichkeit hat,) sein könne, daher ein Mensch sein eigener Herr (sui juris), aber nicht Eigenthümer von sich selbst (sui dominus), (über sich nach Belieben disponiren zu können,) geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punct, der zum Rechte der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum besseren Verständniß des kurz vorher Gesagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derselben Sache geben, ohne ein gemeinsames Mein und Dein, sondern nur als gemeinsame Besitzer dessen, was nur Einem als das Seine zugehört, wenn von den sogenannten Miteigenthümern (condomini) Einem nur der ganze Besitz ohne Gebrauch, dem Anderen aber aller Gebrauch der Sache sammt dem Besitz zukommt, jener also (dominus directus) diesen (dominus utilis) nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leistung restringirt, ohne dabei seinen Gebrauch zu limitiren.

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht.

§. 18.

Der Besitz der Willkühr eines Anderen, als Vermögen, sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen, (das äußere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Anderen) ist ein Recht, (dergleichen ich mehrere gegen ebendieselbe Person oder gegen Andere haben kann;) der Inbegriff (das System) der Gesetze aber, nach welchen ich in diesem Besitz sein kann, das persönliche Recht, welches nur ein einziges ist.

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig sein, (denn eine solche würde nicht dem Princip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann gemäß, mithin unrecht sein.) Ebenso kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Anderen (**facto injusto alterius**) erwerben; denn wenn diese Läsion mir auch selbst widerfahren wäre, und ich von dem Anderen mit Recht Genugthuung fordern kann, so wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, aber nichts über das, was ich schon vorher hatte, erworben.

Erwerbung durch die That eines Anderen, zu der ich diesen nach Rechtsgesetzen bestimme, ist also jederzeit von dem Seinen des Anderen abgeleitet, und diese Ableitung, als rechtlicher Act, kann nicht durch diesen als einen negativen Act, nämlich der Verlassung, oder einer auf das Seine geschehenen Verzichtthuung (**per derelictionem aut renunciationem**) geschehen, denn dadurch wird nur das Seine Eines oder des Anderen aufgehoben, aber nichts erworben; — sondern allein durch Uebertragung (**translatio**), welche nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich ist, vermittelst dessen der Gegenstand immer in die Gewalt des Einen oder des Anderen kommt, alsdann Einer seinem Antheile an dieser Gemeinschaft entsagt, und so das Object durch Annahme desselben, (mithin einen positiven Act der Willkühr) das Seine wird. — Die

Uebertragung ſeines Eigenthums an einen Anderen iſt die Veräußerung. Der Act der vereinigten Willkühr zweier Perſonen, wodurch überhaupt das Seine des Einen auf den Anderen übergeht, iſt der Vertrag.

§. 19.

In jedem Vertrage ſind zwei vorbereitende, und zwei conſtituirende rechtliche Acte der Willkühr; die beiden erſteren, (die des Tractirens) ſind das Angebot (oblatio) und die Billigung (approbatio) deſſelben; die beiden anderen, (nämlich des Abſchließens) ſind das Verſprechen (promissum) und die Annehmung (acceptatio). — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Verſprechen heißen, als wenn ich vorher urtheile, das Angebotene (oblatum) ſei etwas, was dem Promiſſar angenehm ſein könne; welches durch die zwei erſten Declarationen angezeigt, durch dieſe allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den beſonderen Willen des Promittenten, noch den des Promiſſars (als Acceptanten), geht das Seine des Erſteren zu dem Letzteren über, ſondern nur durch den vereinigten Willen Beider, mithin ſofern Beider Wille zugleich declarirt wird. Nun iſt dies aber durch empiriſche Actus der Declaration, die einander nothwendig in der Zeit folgen müſſen und niemals zugleich ſind, unmöglich. Denn wenn ich verſprochen habe und der Andere nun acceptiren will, ſo kann ich während der Zwiſchenzeit, (ſo kurz ſie auch ſein mag,) es mich gereuen laſſen, weil ich vor der Acceptation noch frei bin; ſo wie andererſeits der Acceptant, eben darum, an ſeine auf das Verſprechen folgende Gegenerklärung auch ſich nicht für gebunden halten darf. — Die äußeren Förmlichkeiten (solennia) bei Schließung des Vertrags, (der Handſchlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Perſonen angefaßten Strohhalms (stipula)) und alle hin und her geſchehene Beſtätigungen ſeiner vorherigen Erklärung beweiſen vielmehr die Verlegenheit der Paciſcenten, wie und auf welche Art ſie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke zugleich exiſtirend vorſtellig machen wollen,

was ihnen doch nicht gelingt; weil es immer nur in der Zeit einander folgende Actus sind, wo, wenn der eine Act ist, der andere entweder noch nicht, oder nicht mehr ist.

Aber die transscendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äußeren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Willkühr eines Anderen (und so wechselseitig) als Bestimmungsgrund desselben zu einer That zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkühr eines Jeden von Beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingung der Apprehension, gedacht, wo beide rechtliche Acte immer nur auf einander folgen; weil jenes Verhältniß (als ein rechtliches) rein intellectuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibler (possessio noumenon) nach Freiheitsbegriffen mit Abstraction von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgestellt; wo beide Acte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als pactum re initum) aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend, (welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird,) und der Gegenstand (promissum) durch Wegiassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.

Daß dieses die wahre und einzig mögliche Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag sei, wird durch die mühselige und doch immer vergebliche Bestrebung der Rechtsforscher (z. B. Moses Mendelssohn's in seinem Jerusalem) zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend bestätigt. — Die Frage war: warum soll ich mein Versprechen halten? Denn daß ich es soll, begreift ein Jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben so, wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftschlüsse zu beweisen, daß ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen größer sein müssen, als die dritte (ein synthetischer; beide aber a priori). Es ist ein Postulat der reinen, (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der

Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahirenden) Vernunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abstraction von jenen Bedingungen, ohne daß dadurch der Besitz desselben aufgehoben wird, ist selbst die Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; so wie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äußeren Sache war.

§. 20.

Was ist aber das Aeußere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Causalität der Willkühr des Anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung ist, so erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äußere Sache, sondern eine That desselben, dadurch jene Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich sie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines Anderen, (nicht das Versprochene,) und doch kommt etwas zu meiner äußeren Habe hinzu; ich bin *vermögender* (locupletior) geworden, durch Erwerbung einer activen Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des Anderen. — Dieses mein Recht aber ist nur ein *persönliches*, nämlich gegen eine *bestimmte* physische Person und zwar auf ihre Causalität (ihre Willkühr) zu wirken, mir etwas zu leisten, nicht ein *Sachenrecht*, gegen diejenige *moralische Person*, welche nichts Anderes, als die Idee der a priori *vereinigten Willkühr Aller* ist, und wodurch ich allein ein *Recht gegen jeden Besitzer derselben* erwerben kann; als worin alles Recht in *einer Sache* besteht.

Die Uebertragung des Meinen durch Vertrag geschieht nach dem Gesetz der Stetigkeit (lex continui), d. i. der Besitz des Gegenstandes ist während diesem Act keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas, das keinen Besitzer hat (res vacua), folglich ursprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerspricht. — Diese Stetigkeit aber bringt es mit sich, daß nicht Eines von Beiden (promittentis et acceptantis) besonderer, sondern ihr vereinigter Wille derjenige ist, welcher das Meine auf den Anderen überträgt; also nicht auf die Art: daß der Versprechende zuerst seinen Besitz zum Vortheil des Anderen ver-

läßt (derelinquit), oder seinem Recht entsagt (renunciat) und der Andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation ist also ein Act, in welchem der Gegenstand einen Augenblick Beiden zusammen angehört, so wie in der paraboliſchen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann, und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§. 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch Annehmung (acceptatio) des Versprechens, sondern nur durch Uebergabe (traditio) des Versprochenen erworben. Denn alles Versprechen geht auf eine Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, kann jene nicht anders errichtet werden, als durch einen Act, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben gesetzt wird; d. i. durch die Uebergabe. Vor dieser also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen; die Sache ist von dem Einen zu dem Anderen noch nicht übergegangen, folglich von diesem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Uebergabe folgt (pactum re initum), schließt alle Zwischenzeit zwischen der Schließung und Vollziehung aus, und bedarf keines besonderen noch zu erwartenden Acts, wodurch das Seine des Einen auf den Anderen übertragen wird. Aber wenn zwischen jenen Beiden noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Uebergabe bewilligt ist, fragt sich: ob die Sache schon vor dieser durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden, und das Recht des Letzteren ein Recht in der Sache sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müsse, mithin das Recht durch die bloße Acceptation nur ein persönliches sei, und allererst durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? — Daß es sich hiemit wirklich so, wie das Letztere besagt, verhalte, erhellt aus Nachfolgendem:

Wenn Ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein

Pferd, das ich erwerben will, ſchließe, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder ſonſt in meinen phyſiſchen Beſitz, ſo iſt es mein (vi pacti re initi), und mein Recht iſt ein Recht in der Sache; laſſe ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber beſonders auszumachen, in weſſen phyſiſchem Beſitz (Inhabung) dieſe Sache vor meiner Beſitznehmung (apprehensio), mithin vor dem Wechſel des Beſitzes ſein ſolle, ſo iſt dieſes Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, iſt nur ein Recht gegen eine beſtimmte Perſon, nämlich den Verkäufer von ihm, in den Beſitz geſetzt zu werden (poscendi traditionem), als ſubjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs deſſelben, d. i. mein Recht iſt nur ein perſönliches Recht, von jenem die Leiſtung des Verſprechens (praestatio), mich in den Beſitz der Sache zu ſetzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe (als pactum re initum) enthält, mithin eine Zeit zwiſchen dem Abſchluß deſſelben und der Beſitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieſer Zeit nicht anders zum Beſitz gelangen, als dadurch, daß ich einen beſonderen rechtlichen, nämlich einen Beſitzact (actum possessorium) ausübe, der einen beſonderen Vertrag ausmacht, und dieſer iſt, daß ich ſage: ich werde die Sache (das Pferd) abholen laſſen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn daß dieſer eine Sache zum Gebrauche eines Anderen auf eigene Gefahr in ſeine Gewahrſame nehmen werde, verſteht ſich nicht von ſelbſt, ſondern dazu gehört ein beſonderer Vertrag, nach welchem der Veräußerer ſeiner Sache innerhalb der beſtimmten Zeit noch immer Eigenthümer bleibt, (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muß,) der Erwerbende aber nur dann, wann er über dieſe Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angeſehen werden kann, als ſei ſie ihm überliefert. Vor dieſem Beſitzact iſt alſo alles durch den Vertrag Erworbene nur ein perſönliches Recht, und der Promiſſar kann eine äußere Sache nur durch Tradition erwerben.

Drittes Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

§. 22.

Dieses Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. — Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das häusliche und das Verhältniß in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluß (der Person des einen auf das andere) nach dem Princip der äußeren Freiheit (Causalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen heißt. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige That (facto), noch durch bloßen Vertrag (pacto), sondern durchs Gesetz (lege), welches, weil es kein Recht †) gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und persönliche hinaus liegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muß, welches ein natürliches Erlaubnißgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist.

§. 23.

Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: Der Mann erwirbt ein **Weib**, das Paar erwirbt **Kinder** und die Familie **Gesinde**. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräußerlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das allerpersönlichste.

---

†) 1ste Ausgabe: „weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht gegen eine Person"

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

erster Titel:

Das Eherecht.

§. 24.

Geschlechtsgemeinschaft (**commercium sexuale**) ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines Anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht (**usus membrorum et facultatum sexualium alterius**) und entweder ein natürlicher, (wodurch seines Gleichen erzeugt werden kann,) oder unnatürlicher Gebrauch, und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Thiere von einer anderen, als der Menschen-Gattung; welche Uebertretungen der Gesetze, unnatürliche Laster (**crimina carnis contra naturam**), die auch unnennbar heißen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person, durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der bloßen thierischen Natur (**vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio**), oder nach dem Gesetz. — Die letztere ist die Ehe (**matrimonium**), d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur sein, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber daß der Mensch, der sich verehelicht, diesen Zweck sich vorsetzen müsse, wird zur Rechtmäßigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen.

Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger, sondern durchs Gesetz der Menschheit nothwendiger Vertrag, d. i. wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigen-

schaften nach wechselseitig genießen wollen, so müssen sie sich nothwendig verehelichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft nothwendig.

§. 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein Genuß, zu dem sich ein Theil dem anderen hingibt. In diesem Act macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen, gleich als Sache, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, — weil diese eine absolute Einheit ist; — folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß des anderen nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich. Daß aber dieses persönliche Recht es doch zugleich auf dingliche Art sei, gründet sich darauf, weil, wenn Eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines Anderen Besitz gegeben hat, das Andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.

§. 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältniß der Verehelichten ein Verhältniß der Gleichheit des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen, (folglich nur in Monogamie, denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggibt, nur einen Theil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur bloßen Sache,) als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugniß haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derselben zu begeben.

Daß der Concubinat keines zu Recht beständigen Contracts fähig sei, so wenig als die Verbindung einer Person zum ein-

maligen Genuß (pactum fornicationis), folgt aus dem obigen Grunde. Denn was den letzteren Vertrag betrifft, so wird Jedermann gestehen, daß die Person, welche ihn geschlossen hat, zur Erfüllung ihres Versprechens rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und so fällt auch der erstere, nämlich der des Concubinats (als pactum turpe) weg, weil dieser ein Contract der Verdingung (locatio-conductio) sein würde, und zwar eines Gliedmaßes zum Gebrauch eines Anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person diese sich selbst als Sache der Willkühr des Anderen hingeben würde; daher jeder Theil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, sobald es ihm beliebt, ohne daß der andere über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen kann. — Ebendasselbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur größeren Herrschaft des einen Theils über den anderen zu benutzen; denn in der That ist sie nach dem bloßen Naturrecht vom Concubinat nicht unterschieden, und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehelichten, als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältniß auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Theil) sein; so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Ueberlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche, in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann.

§. 27.

Der Ehe-Vertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung (copula carnalis) vollzogen. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts, mit dem geheimen Einverständniß entweder, sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten, oder mit dem Bewußtsein eines oder beider Theile, dazu unvermögend zu sein, ist ein simulirter Vertrag und stiftet keine Ehe; kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöst werden. Tritt aber das Unver-

mögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüßen.

Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht **facto** (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht **pacto** (durch den bloßen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beiwohnung), sondern nur **lege**: d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, in eine Geschlechtsverbindung nicht anders, als vermittelst des wechselseitigen Besitzes der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenthümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

zweiter Titel:

Das Elternrecht.

§. 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person ein Recht (**jus personale**) beider Geschlechter entsprang, sich, als Personen, wechselseitig einander, auf dingliche Art, durch Ehe zu erwerben; so folgt, aus der Zeugung in dieser Gemeinschaft, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugniß; d. i. die Kinder, als Personen, haben hiemit zugleich ein ursprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten; und zwar durchs Gesetz (**lege**) unmittelbar, d. i. ohne daß ein besonderer rechtlicher Act dazu erforderlich ist.

Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen *); so ist es eine

*) Selbst nicht, wie es möglich ist, daß Gott freie Wesen erschaffe; denn da wären, wie es scheint, alle künftige Handlungen derselben, durch

in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herübergebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel, (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein,) und als ihr Eigenthum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil [sie] an ihm nicht blos ein Weltwesen, sondern auch einen Weltbürger in einen Zustand herüberzogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.

§. 29.

Aus dieser Pflicht entspringt auch nothwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, so lange es

---

jenen ersten Act vorherbestimmt, in der Kette der Naturnothwendigkeit enthalten, mithin nicht frei. Daß sie aber (wir Menschen) doch frei sind, beweiset der kategorische Imperativ in moralisch-praktischer Absicht, wie durch einen Machtspruch der Vernunft, ohne daß diese doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung in theoretischer [Hinsicht] begreiflich machen kann, weil beide übersinnlich sind. — Was man ihr hiebei allein zumuthen kann, wäre blos: daß sie beweise, es sei in dem Begriffe von einer Schöpfung freier Wesen kein Widerspruch; und dieses kann dadurch gar wohl geschehen, daß gezeigt wird: der Widerspruch ereigne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Causalität zugleich die Zeitbedingung, die im Verhältniß zu Sinnenobjecten nicht vermieden werden kann, (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe,) auch in das Verhältniß des Uebersinnlichen zu einander hinübergezogen wird, (welches auch wirklich, wenn jener Causalbegriff in theoretischer Absicht objective Realität bekommen soll, geschehen müßte;) er — der Widerspruch — aber verschwinde, wenn in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transscendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für unnöthige Grübelei erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Nothwendigkeit, hierin den Rechtsprincipien genug zu thun, in Ueberlegung zieht.

des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs, noch nicht mächtig ist, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und sowohl *pragmatisch*, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch *moralisch*, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; Alles bis zur Zeit der Entlassung (**emancipatio**), da diese, sowohl ihrem väterlichen Rechte zu befehlen, als auch allem Anspruch auf Kostenerstattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entsagen, wofür, und nach vollendeter Erziehung sie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als bloße Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit, in Anschlag bringen können.

Aus dieser Persönlichkeit der ersteren folgt nun auch, daß, da die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören, (weil sie gleich den Sachen im *Besitz* der Eltern sind und aus jedes Anderen Besitz, selbst wider ihren Willen, in diesen zurückgebracht werden können,) das Recht der ersteren kein bloßes Sachenrecht, mithin nicht veräußerlich (**jus personalissimum**), aber auch nicht ein blos persönliches, sondern ein auf *dingliche* Art persönliches Recht ist.

Hiebei fällt also in die Augen, daß der Titel eines *auf dingliche Art persönlichen Rechts* in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts nothwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Eintheilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern, als einem Stück ihres Hauses, die Rede ist, jene sich nicht blos auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) zu bemächtigen und sie einzufangen berechtigt sind.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

dritter Titel:

Das Hausherren-Recht.

§. 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, werden, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung, (so wie es theils als natürliche Volljährigkeit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäß eintritt,) mündig (majorennes), d. i. ihre eigenen Herren (sui juris), und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Act, mithin blos durchs Gesetz (lege), — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, so wie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiemit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen oder wiedergewinnen, — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz nothwendig war, nunmehr aufgelöst wird.

Beide Theile können nun wirklich ebendasselbe Hauswesen, aber in einer anderen Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherrn mit dem Gesinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauses), mithin eben diese häusliche Gesellschaft, aber jetzt als hausherrliche (societas herilis) erhalten, durch einen Vertrag, den der erste mit den mündig gewordenen Kindern, oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Personen (der Hausgenossenschaft) [schließt], eine häusliche Gesellschaft stiften, welche eine ungleiche Gesellschaft (des gebietenden oder der Herrschaft, und der gehorchenden d. i. der Dienerschaft, imperantis et subjecti domestici) sein würde.

Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkühr in seine Gewalt bringen; was aber die

Materie betrifft, d. i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigenthümer desselben (dominus servi) betragen; weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend d. i. null und nichtig ist. (Von dem Eigenthumsrecht gegen den, der sich durch ein Verbrechen seiner Persönlichkeit verlustig gemacht hat, ist hier nicht die Rede.)

Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, daß der Gebrauch desselben ein Verbrauch sein würde, worüber das Urtheil aber nicht blos dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft, (die also nie Leibeigenschaft sein kann,) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf bestimmte Zeit, binnen der ein Theil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden. Die Kinder aber, (selbst die eines durch sein Verbrechen zum Sklaven Gewordenen,) sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müßte, wenn er könnte, seine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Kosten zu verrechnen, der Besitzer des Sklaven tritt also, bei dieses seinem Unvermögen, in die Stelle seiner Verbindlichkeit.

Man sieht auch hier, wie unter beiden vorigen Titeln, daß es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Gesinde) gebe; weil man sie zurückholen und als das äußere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.

Dogmatiſche Eintheilung

aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§. 31.

Von einer metaphyſiſchen Rechtslehre kann gefordert werden, daß ſie a priori die Glieder der Eintheilung (divisio logica) vollſtändig und beſtimmt aufzähle und ſo ein wahres Syſtem derſelben aufſtelle; ſtatt deſſen alle empiriſche Eintheilung blos fragmentariſch (partitio) iſt, und es ungewiß läßt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eingetheilten Begriffs erfordert würden. — Eine Eintheilung nach einem Princip a priori (im Gegenſatz der empiriſchen) kann man nun dogmatiſch nennen.

Aller Vertrag beſteht an ſich, d. i. objectiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Acten: dem Verſprechen und der Annehmung deſſelben; die Erwerbung durch die letztere, (wenn es nicht ein pactum re initum iſt, welches Uebergabe erfordert,) iſt nicht ein Theil, ſondern die rechtlich nothwendige Folge deſſelben. — Subjectiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge, (welche die Erwerbung ſein ſollte,) auch wirklich erfolgen, (phyſiſche Folge ſein) werde? dafür habe ich durch die Annehmung des Verſprechens noch keine Sicherheit. Dieſe iſt alſo, als äußerlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewißheit der Erwerbung durch denſelben gehörend, ein Ergänzungsſtück zur Vollſtändigkeit der Mittel zur Erreichung der Abſicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu dieſem Behuf drei Perſonen auf: der Promittent, der Acceptant und der Cavent; durch welchen Letzteren und ſeinen beſonderen Vertrag mit dem Promittenten der Acceptant zwar nichts mehr in Anſehung des Objects, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach dieſen Grundſätzen der logiſchen (rationalen) Eintheilung gibt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten,

der vermiſchten aber und empiriſchen, welche zu den Principien des Mein und Dein nach bloſen Vernunftgeſetzen, noch ſtatutariſche und conventionelle hinzuthun, gibt es unzählige, ſie liegen aber außerhalb dem Kreiſe der metaphyſiſchen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden ſoll.

Alle Verträge nämlich haben entweder A. einſeitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder B. wechſelſeitigen (beläſtigter Vertrag), oder gar keinen Erwerb, ſondern nur C. Sicherheit des Seinen, (der einerſeits wohlthätig, andererſeits doch auch zugleich beläſtigend ſein kann,) zur Abſicht.

A. Der **wohlthätige** Vertrag (pactum gratuitum) iſt:
   a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts (depositum).
   b) Das Verleihen einer Sache (commodatum).
   c) Die Verſchenkung (donatio).

B. Der **beläſtigte** Vertrag:
   I. Der Veräußerungsvertrag (permutatio late sic dicta).
      a) Der Tauſch (permutatio stricte sic dicta): Waare gegen Waare.
      b) Der Kauf und Verkauf (emtio venditio): Waare gegen Geld.
      c) Die Anleihe (mutuum): Veräußerung einer Sache unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld).
   II. Der Verdingungsvertrag (locatio conductio).
      α. Die Verdingung meiner Sache an einen Anderen zum Gebrauch derſelben (locatio rei), welche, wenn ſie nur in specie wiedererſtattet werden darf, als beläſtigter Vertrag, auch mit Verzinſung verbunden ſein kann (pactum usurarium).
      β. Der Lohnvertrag (locatio operae), d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Anderen für einen beſtimmten Preis (merces). Der Arbeiter nach dieſem Vertrage iſt der Lohndiener (mercenarius).

γ. Der Bevollmächtigungsvertrag (mandatum): die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen, welche, wenn sie blos an des Anderen Stelle, nicht zugleich in seinem (des Vertretenen) Namen geführt wird, Geschäftsführung ohne Auftrag (gestio negotii); wird sie aber im Namen des Anderen verrichtet, Mandat heißt, das hier, als Verdingungsvertrag, ein belästigter Vertrag (mandatum onerosum) ist.

C. Der **Zusicherungsvertrag** (cautio):

a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zusammen (pignus).

b) Die Gutsagung für das Versprechen eines Anderen (fidejussio).

c) Die persönliche Verbürgung (praestatio obsidis).

In dieser Tafel aller Arten der Uebertragung (translatio) des Seinen auf einen Anderen finden sich Begriffe von Objecten oder Werkzeugen dieser Uebertragung vor, welche ganz empirisch zu sein [scheinen], und selbst ihrer Möglichkeit nach in einer metaphysischen Rechtslehre eigentlich nicht Platz haben, in der die Eintheilungen nach Principien a priori gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Verkehrs, (welche conventionell sein könnte,) abstrahirt und blos auf die Form gesehen werden muß, dergleichen der Begriff des Geldes im Gegensatz mit aller anderen veräußerlichen Sache, nämlich der Waare, im Titel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs ist. — Allein es wird sich zeigen, daß jener Begriff des größten und brauchbarsten aller Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, imgleichen der eines Buchs, als das des größten Verkehrs der Gedanken, sich doch in lauter intellectuelle Verhältnisse auflösen lasse, und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen dürfe.

I.

Was ist Geld?

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, daß man sie veräußert. Dies ist eine gute Namenerklä-

rung desselben (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser Art Gegenstände der Willkühr von allen anderen; aber sie gibt uns keinen Aufschluß über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man so viel daraus: daß erstlich diese Veräußerung im Verkehr nicht als Verschenkung, sondern als zur wechselseitigen Erwerbung (durch ein pactum onerosum) beabsichtigt ist; zweitens daß, da es als (in einem Volke) allgemein beliebtes bloses Mittel des Handels, was an sich keinen Werth hat, im Gegensatz einer Sache, als Waare, (d. i. desjenigen, was einen solchen hat und sich auf das besondere Bedürfniß Eines oder des Anderen im Volke bezieht,) gedacht wird, es alle Waare repräsentirt.

Ein Scheffel Getreide hat den größten directen Werth als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen. Man kann damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer Statt [dienen], und dann auch vermittelst desselben also Menschen vermehren, und erhalten, welche nicht allein jene Naturproducte immer wieder erzeugen, sondern auch durch Kunstproducte allen unseren Bedürfnissen zu Hülfe kommen können; zur Verfertigung unserer Wohnung, Kleidung, ausgesuchtem Genusse und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Industrie ausmachen. Der Werth des Geldes ist dagegen nur indirect. Man kann es selbst nicht genießen, oder als ein solches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch ist es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist.

Hierauf läßt sich vorläufig eine Realdefinition des Geldes gründen: es ist das allgemeine Mittel, den **Fleiß** der Menschen gegen einander zu verkehren, so, daß der Nationalreichthum, insofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleißes ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird.

Die Sache nun, welche Geld heißen soll, muß also selbst so viel **Fleiß** gekostet haben, um sie hervorzubringen, oder auch anderen

Menschen in die Hände zu schaffen, daß dieser demjenigen Fleiß, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstproducten) hat erworben werden müssen und gegen welchen jener ausgetauscht wird, gleich komme. Denn wäre es leichter, den Stoff, der Geld heißt, als die Waare anzuschaffen, so käme mehr Geld zu Markte, als Waare feil steht; und weil der Verkäufer mehr Fleiß auf seine Waare verwenden müßte, als der Käufer, dem das Geld schneller zuströmt, so würde der Fleiß in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiß, der den öffentlichen Reichthum zur Folge hat, zugleich schwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Assignaten nicht für Geld angesehen werden, ob sie gleich eine Zeit hindurch die Stelle desselben vertreten; weil es beinahe gar keine Arbeit kostet, sie zu verfertigen, und ihr Werth sich blos auf die Meinung der ferneren Fortdauer der bisher gelungenen Umsetzung derselben in Baarschaft gründet, welche, bei einer etwanigen Entdeckung, daß die letztere nicht in einer zum leichten und sicheren Verkehr hinreichenden Menge da sei, plötzlich verschwindet und den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So ist der Erwerbfleiß derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neumexico anbauen, vornehmlich bei den so vielfältig mißlingenden Versuchen eines vergeblich angewandten Fleißes im Aufsuchen der Erzgänge wahrscheinlich noch größer, als der auf der Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, und würde, als unvergolten, mithin von selbst nachlassend, jene Länder bald in Armuth sinken lassen, wenn nicht der Fleiß Europens dagegen, eben durch diese Materialien gereizt, sich proportionirlich zugleich erweiterte, um bei jenen die Lust zum Bergbau, durch ihnen angebotene Sachen des Luxus, beständig rege zu erhalten; so daß immer Fleiß gegen Fleiß in Concurrenz kommen.

Wie ist es aber möglich, daß das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Wenn ein großer und machthabender Verthuer einer Materie, die er Anfangs blos zum Schmuck und Glanz seiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer, oder eine Art schöner Muschelschalen, Cauris, oder auch, wie in Congo,

eine Art Matten, Makuten genannt, oder, wie am Senegal, Eiſenſtangen, und auf der Guineaküſte ſelbſt Negerſklaven); d. i. wenn ein Landesherr die Abgaben von ſeinen Unterthanen in dieſer Materie (als Waare) einfordert, und die, deren Fleiß in Anſchaffung derſelben dadurch bewegt werden ſoll, mit ebendenſelben, nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt, (auf einem Markt oder einer Börſe) wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Waare ein geſetzliches Mittel des Verkehrs des Fleißes der Unterthanen unter einander und hiemit auch des Staatsreichthums, d. i. Geld werden können.

Der intellectuelle Begriff, dem der empiriſche vom Gelde untergelegt iſt, iſt alſo der von einer Sache, die, im Umlauf des Beſitzes begriffen (permutatio publica), den Preis aller anderen Dinge (Waaren) beſtimmt, unter welche letztere ſogar Wiſſenſchaften, ſofern ſie Anderen nicht umſonſt gelehrt werden, gehören; deſſen Menge alſo in einem Volk die Begüterung (opulentia) deſſelben ausmacht. Denn Preis (pretium) iſt das öffentliche Urtheil über den Werth (valor) einer Sache, in Verhältniß auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine ſtellvertretende Mittel der gegenſeitigen Vertauſchung des Fleißes (des Umlaufs) iſt. — Daher werden, wo der Verkehr groß iſt, weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld, ſondern nur für Waare gehalten; weil von dem Erſteren zu wenig, vom Anderen zu viel da iſt, um es leicht in Umlauf zu bringen, und dennoch in ſo kleinen Theilen zu haben, als zum Umſatz gegen Waare, oder eine Menge derſelben im kleinſten Erwerb nöthig iſt. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer verſetzt) wird daher im großen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maaßſtab der Berechnung aller Preiſe genommen; die übrigen Metalle, (noch vielmehr alſo die unmetalliſchen Materien) können nur in einem Volk von kleinem Verkehr Statt finden. — Die erſteren beiden, wenn ſie nicht blos gewogen, ſondern auch geſtempelt d. i. mit einem Zeichen, für wie viel ſie gelten ſollen, verſehen worden, ſind geſetzliches Geld, d. i. Münze.

„Geld iſt alſo (nach Adam Smith) derjenige Körper, deſſen

Veräußerung das Mittel und zugleich der Maaßstab des Fleißes ist, mit welchem Menschen und Völker unter einander Verkehr treiben." — Diese Erklärung führt den empirischen Begriff des Geldes dadurch auf den intellectuellen hinaus, daß sie nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im beläſtigten Vertrage sieht (und von dieser ihrer Materie abstrahirt,) und so auf Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein (commutatio late sic dicta) überhaupt, um die obige Tafel einer dogmatischen Eintheilung a priori, mithin der Metaphysik des Rechts, als eines Systems, angemessen vorzustellen.

II.

Was ist ein Buch?

Ein Buch ist eine Schrift, (ob mit der Feder oder durch Typen auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig,) welche eine Rede vorstellt, die Jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publicum hält. — Der, welcher zu diesem in seinem eigenen Namen spricht, heißt der Schriftsteller (auctor). Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines Anderen (des Autors) öffentlich redet, ist der Verleger. Dieser, wenn er es mit Jenes seiner Erlaubniß thut, ist der rechtmäßige; thut er es aber ohne dieselbe, der unrechtmäßige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Copien der Urschrift (Exemplare) ist der Verlag.

Der Büchernachdruck ist von Rechts wegen verboten.

Schrift ist nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs, (wie etwa ein Kupferstich, der als Porträt, oder ein Gypsabguß, der als die Büste eine bestimmte Person vorstellt,) sondern eine Rede ans Publicum, d. i. der Schriftsteller spricht durch den Verleger öffentlich. — Dieser aber, nämlich der Verleger, spricht (durch seinen Werkmeister, operarius, den Drucker) nicht in seinem eigenen Namen, (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben;) sondern im Namen des Schriftstellers, wozu er also nur durch eine ihm von dem Letzteren ertheilte Vollmacht (mandatum) berechtigt

ist. — Nun spricht der Nachdrucker durch seinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftstellers, aber ohne dazu Vollmacht zu haben (**gerit se mandatarium absque mandato**); folglich begeht er an dem von dem Autor bestellten (mithin einzig rechtmäßigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Letztere aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen konnte und wollte (**furtum usus**); also ist der **Büchernachdruck von Rechtswegen verboten.**

Die Ursache des rechtlichen Anscheins einer gleichwohl beim ersten Anblick so stark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck ist, liegt darin: daß das Buch **einerseits** ein körperliches **Kunstproduct** (**opus mechanicum**) ist, was nachgemacht werden kann, (von dem, der sich im rechtmäßigen Besitz eines Exemplars desselben befindet,) mithin daran ein **Sachenrecht** Statt hat, **andererseits** aber ist das Buch auch bloße **Rede** des Verlegers ans Publicum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf (**praestatio operae**), ein **persönliches Recht**, und nun besteht der Irrthum darin, daß Beides mit einander verwechselt wird.

Die Verwechselung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht ist noch in einem anderen, unter den Verdingungsvertrag gehörigen Falle (B. II. *a*.), nämlich dem der **Einmiethung** (**ius incolatus**), ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es fragt sich nämlich: ist der Eigenthümer, wenn er sein an Jemanden vermiethetes Haus (oder seinen Grund) vor Ablauf der Miethszeit an einen Anderen verkauft, verbunden, die Bedingungen der fortdauernden Miethe dem Kaufcontracte beizufügen, oder kann man sagen: Kauf bricht Miethe (doch in einer durch den Gebrauch bestimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im ersteren Falle hätte das Haus wirklich eine **Belästigung** (**onus**) auf sich liegend, ein Recht in dieser Sache, das der Miether sich an derselben (dem Hause) erworben hätte; welches auch wohl geschehen kann (durch Ingrossation des

Miethscontracts auf das Haus), aber alsdann kein bloſer Miethscontract ſein würde, ſondern wozu noch ein anderer Vertrag, (dazu ſich nicht viel Vermiether verſtehen würden,) hinzukommen müßte. Alſo gilt der Satz: „Kauf bricht Miethe", d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigenthum) überwiegt alles perſönliche Recht, was mit ihm nicht zuſammen beſtehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letzteren dem Miether offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreißung des Contracts entſpringenden Nachtheils ſchadenfrei zu halten.

Epiſodiſcher Abſchnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenſtandes der Willkühr.

§. 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung **ideal**, die keine Cauſalität in der Zeit enthält, mithin eine bloſe Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie iſt nichtsdeſtoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung, und heißt nur darum nicht real, weil der Erwerbact nicht empiriſch iſt, indem das Subject von einem Anderen, der entweder noch nicht iſt, (von dem man blos die Möglichkeit annimmt, daß er ſei,) oder indem dieſer eben aufhört zu ſein, oder, wenn er nicht mehr iſt, erwirbt, mithin die Gelangung zum Beſitz eine bloſe praktiſche Idee der Vernunft iſt. — Es ſind die drei Erwerbungsarten: 1) durch Erſitzung, 2) durch Beerbung, 3) durch unſterbliches Verdienſt (**meritum immortale**) d. i. Anſpruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zuſtande ihren Effect haben, gründen ſich aber nicht nur auf der Conſtitution deſſelben und willkührlichen Statuten, ſondern ſind auch **a priori** im Naturzuſtande, und zwar nothwendig zuvor denkbar, um hernach die Geſetze in der bürgerlichen Verfaſſuug darnach einzurichten (**sunt juris naturae**).

I.

Die Erwerbungsart durch Ersitzung.

§. 33.

Ich erwerbe das Eigenthum eines Anderen blos durch den langen Besitz (usucapio); nicht weil ich diese seine Einwilligung dazu rechtmäßig voraussetzen darf (per consensum praesumtum), noch weil ich, da er nicht widerspricht, annehmen kann, er habe seine Sache aufgegeben (rem derelictam), sondern weil, wenn es auch einen wahren und auf diese Sache als Eigenthümer Anspruch machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch blos durch meinen langen Besitz ausschließen, sein bisheriges Dasein ignoriren, und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankending existirte, verfahren darf; wenn ich gleich von seiner Wirklichkeit sowohl, als der seines Anspruchs hinterher benachrichtigt sein möchte. — Man nennt diese Art der Erwerbung nicht ganz richtig die durch Verjährung (per praescriptionem); denn die Ausschließung ist nur als die Folge von jener anzusehen; die Erwerbung muß vorhergegangen sein. — Die Möglichkeit, auf diese Art zu erwerben, ist nun zu beweisen.

Wer nicht einen beständigen Besitzact (actus possessorius) einer äußeren Sache, als der seinen, ausübt, wird mit Recht als Einer, der (als Besitzer) gar nicht existirt, angesehen; denn er kann nicht über Läsionk lagen, solange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtigt; und wenn er sich hintennach, da schon ein Anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sei ehedem einmal Eigenthümer gewesen, aber nicht, er sei es noch, und der Besitz sei ohne einen continuirlichen rechtlichen Act ununterbrochen geblieben. — Es kann also nur ein rechtlicher und zwar sich continuirlich erhaltender und documentirter Besitzact sein, durch welchen er bei einem langen Nichtgebrauch sich das Seine sichert.

Denn setzet: die Versäumung dieses Besitzactes hätte nicht die Folge, daß ein Anderer auf seinen gesetzmäßigen und ehrlichen Be-

ſitz (**possessio bonae fidei**) einen zu Recht beſtändigen (**possessio irrefragabilis**) gründe, und die Sache, die in ſeinem Beſitz iſt, als von ihm erworben anſehe, ſo würde gar keine Erwerbung peremtoriſch (geſichert), ſondern alle nur provisoriſch (einſtweilig) ſein; weil die Geſchichtskunde ihre Nachforſchung bis zum erſten Beſitzer und deſſen Erwerbact hinauf zurückzuführen nicht vermögend iſt. — Die Präſumtion, auf welcher ſich die Erſitzung (**usucapio**) gründet, iſt alſo nicht blos rechtmäßig (erlaubt, **justa**) als Vermuthung, ſondern auch rechtlich (**praesumtio juris et de jure**) als Vorausſetzung nach Zwangsgeſetzen (**suppositio legalis**): wer ſeinen Beſitzact zu documentiren verabſäumt, hat ſeinen Anſpruch auf den dermaligen Beſitzer verloren, wobei die Länge der Zeit der Verabſäumung, (die gar nicht beſtimmt werden kann und darf,) nur zum Behuf der Gewißheit dieſer Unterlaſſung angeführt wird. Daß aber ein bisher unbekannter Beſitzer, wenn jener Beſitzact, (es ſei auch ohne ſeine Schuld,) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindiciren) könne (**dominia rerum incerta facere**), widerſpricht dem obigen Poſtulat der rechtlich-praktiſchen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Weſens iſt, d. i. im bürgerlichen Zuſtande, der Staat wohl ſeinen Beſitz (ſtellvertretend) erhalten, ob dieſer gleich als Privatbeſitz unterbrochen war, und der jetzige Beſitzer darf ſeinen Titel der Erwerbung bis zur erſten nicht beweiſen, noch auch ſich auf den der Erſitzung gründen. Aber im Naturzuſtande iſt der letztere rechtmäßig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, ſondern ohne einen rechtlichen Act ſich im Beſitz derſelben zu erhalten; welche Befreiung von Anſprüchen dann auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präſcription des älteren Beſitzers gehört alſo zum Naturrecht (**est juris naturae**).

II.

Die Beerbung. (Acquisitio haereditatis.)

§. 34.

Die Beerbung ist die Uebertragung (translatio) der Habe und des Gutes eines Sterbenden auf den Ueberlebenden durch Zusammenstimmung des Willens Beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers (haeredis instituti) und die Verlassung des Erblassers (testatoris), d. i. dieser Wechsel des Mein und Dein geschieht in einem Augenblick (articulo mortis), nämlich, da der Letztere eben aufhört zu sein, und ist also eigentlich keine Uebertragung (translatio) im empirischen Sinn, welche zwei Actus nach einander, nämlich, wo der Eine zuerst seinen Besitz verläßt, und darauf der Andere darin eintritt, voraussetzt; sondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtniß (dispositio ultimae voluntatis) im Naturzustande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag (pactum successorium), oder einseitige Erbeseinsetzung (testamentum) sei, es bei der Frage: ob und wie gerade in demselben Augenblick, da das Subject aufhört zu sein, ein Uebergang des Mein und Dein möglich sei, ankommt, so muß die Frage: wie ist die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung, (die nur in einem gemeinen Wesen Statt finden,) unabhängig untersucht werden.

„Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu erwerben." — Denn der Erbläßer Cajus verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem Titius, der nichts von jenem Versprechen weiß, seine Habe solle im Sterbefall auf diesen übergehen, und bleibt also, so lange er lebt, alleiniger Eigenthümer derselben. Nun kann zwar durch den bloßen einseitigen Willen nichts auf den Anderen übergehen, sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung (acceptatio) des anderen Theils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille (voluntas simultanea), welcher jedoch hier mangelt; denn so lange Cajus lebt, kann Titius nicht ausdrücklich acceptiren, um da-

durch zu erwerben; weil jener nur auf den Fall des Todes verſprochen hat, (denn ſonſt wäre das Eigenthum einen Augenblick gemeinſchaftlich, welches nicht der Wille des Erblaſſers iſt.) — Dieſer aber erwirbt doch ſtillſchweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlaſſenſchaft als ein Sachenrecht, nämlich ausſchließlich, ſie zu acceptiren (jus in re jacente), daher dieſe in dem gedachten Zeitpunct haereditas jacens heißt. Da nun jeder Menſch nothwendiger Weiſe, (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann,) ein ſolches Recht, mithin auch ſtillſchweigend acceptirt und Titius nach dem Tode des Cajus in dieſem Falle iſt, ſo kann er die Erbſchaft durch Annahme des Verſprechens erwerben, und ſie iſt nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (res nullius), ſondern nur erledigt (res vacua) geweſen; weil er ausſchließlich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlaſſene Habe zu der ſeinigen machen wollte, oder nicht.

Alſo ſind die Teſtamente auch nach dem bloſen Naturrecht gültig (sunt juris naturae); welche Behauptung aber ſo zu verſtehen iſt, daß ſie fähig und würdig ſeien, im bürgerlichen Zuſtande, (wenn dieſer dereinſt eintritt,) eingeführt und ſanctionirt zu werden. Denn nur dieſer, (der allgemeine Wille in demſelben) bewahrt den Beſitz der Verlaſſenſchaft während deſſen, daß dieſe zwiſchen der Annahme und der Verwerfung ſchwebt und eigentlich Keinem angehört.

III.

Der Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode. (Bona fama defuncti.)

§. 35.

Daß der Verſtorbene nach ſeinem Tode, (wenn er alſo nicht mehr iſt,) noch etwas beſitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlaß eine Sache wäre. Nun iſt aber der gute Name ein angebornes äußeres, obzwar blos ideales Mein oder Dein, was dem Subject als einer Perſon anhängt, von deren Natur, ob ſie mit dem Tode gänzlich aufhöre zu ſein, oder immer

noch als solche übrig bleibe, ich abstrahiren kann und muß, weil ich im rechtlichen Verhältniß auf Andere jede Person blos nach ihrer Menschheit, mithin als **homo noumenon** wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in üble falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage desselben gar wohl Statt findet, (mithin der Grundsatz: **de mortuis nihil nisi bene**, unrichtig ist,) weil gegen den Abwesenden, welcher sich nicht vertheidigen kann, Vorwürfe auszustreuen, ohne die größte Gewißheit derselben, wenigstens ungroßmüthig ist.

Daß durch ein tadelloses Leben und einen dasselbe beschließenden Tod der Mensch einen (negativ-) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als **homo phaenomenon** nicht mehr existirt, und daß die Ueberlebenden (angehörige oder fremde) ihn auch vor Recht zu vertheidigen befugt sind, (weil unerwiesene Anklage sie insgesammt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr bringt,) daß er, sage ich, ein solches Recht erwerben könne, ist eine sonderbare, nichtsdestoweniger unleugbare Erscheinung der **a priori** gesetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erstreckt. — Wenn Jemand von einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich gemacht haben würde; so kann ein Jeder, welcher einen Beweis führen kann, daß diese Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen sei, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen; welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, daß der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich todt ist, und daß diesem durch jene Apologie Genugthuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existirt. *) Die Befugniß, die Rolle des Apologeten für den Ver-

*) Daß man aber hiebei ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unsichtbare Verhältnisse zu abgeschiedenen Seelen schwärmerisch schließe; denn es ist hier von nichts weiter, als dem reinmoralischen und rechtlichen Verhältnisse, was unter Menschen auch im Leben Statt hat, die Rede, worin sie, als intelligible Wesen, stehen, indem man alles Physische

ſtorbenen zu ſpielen, darf dieſer auch nicht beweiſen; denn jeder Menſch maßt ſie ſich unvermeidlich an, als nicht blos zur Tugendpflicht (ethiſch betrachtet), ſondern ſogar zum Recht der Menſchheit überhaupt gehörig; und es bedarf hiezu keiner beſonderen perſönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem ſolchen Schandfleck am Verſtorbenen erwachſen dürften, um jenen zu einer ſolchen Rüge zu berechtigen. — Daß alſo eine ſolche ideale Erwerbung und ein Recht des Menſchen nach ſeinem Tode gegen die Ueberlebenden gegründet ſei, iſt nicht zu ſtreiten, obſchon die Möglichkeit deſſelben keiner Deduction fähig iſt.

(zu ihrer Exiſtenz in Raum und Zeit Gehörende) logiſch davon abſondert, d. i. davon abſtrahirt, nicht aber die Menſchen dieſe ihre Natur ausziehen und ſie Geiſter werden läßt, in welchem Zuſtande ſie die Beleidigung durch ihre Verleumder fühlten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böſes fälſchlich nachſagt, beleidigt mich ſchon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältniſſe, welches ganz intellectuell iſt, wird von allen phyſiſchen Bedingungen (der Zeit) abſtrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) iſt ebenſowohl ſtrafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; nur durch kein Criminalgericht, ſondern nur dadurch, daß ihm nach dem Rechte der Wiedervergeltung durch die öffentliche Meinung derſelbe Verluſt der Ehre zugefügt wird, die er an einem Anderen ſchmälerte. — Selbſt das Plagiat, welches ein Schriftſteller an Verſtorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verſtorbenen nicht befleckt, ſondern dieſem nur einen Theil derſelben entwendet, wird doch mit Recht als Läſion deſſelben (Menſchenraub) geahndet.

Drittes Hauptstück.

Von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§. 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das a priori durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden wird, so wird nicht blos die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr untereinander geltende Gerechtigkeit (justitia commutativa), sondern auch die austheilende (justitia distributiva), sowie sie nach ihrem Gesetze a priori erkannt werden kann, daß sie ihren Spruch (sententia) fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der Gerichtshof (forum), und im Zustande ihrer Amtsführung, das Gericht (judicium); Alles nur nach Rechtsbedingungen a priori gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisiren sei, (wozu Statute, also empirische Principien gehören,) in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage ist also hier nicht blos, was ist an sich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urtheilen habe, sondern, was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens? und da gibt es vier Fälle, wo beiderlei Urtheile verschieden und entgegengesetzt ausfallen und dennoch neben einander bestehen können; weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits wahren Gesichtspuncten gefällt werden: die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechts. — Sie sind: 1) der Schenkungsvertrag (pactum donationis); 2) der Leihvertrag

(commodatum); 3) die Wiedererlangung (vindicatio); 4) die Vereidigung (juramentum).

Es ist ein gewöhnlicher Fehler der Erschleichung (vitium subreptionis) der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof, zu seinem eigenen Behuf (also in subjectiver Absicht) anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes Einem zustehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objectiv für das, was an sich selbst recht ist, zu halten; da das erstere doch von dem letzteren sehr unterschieden ist. — Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese specifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.

A.

§. 37.

Von dem Schenkungsvertrag.

Dieser Vertrag (donatio), wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten (gratis) veräußere, enthält ein Verhältniß von mir, dem Schenkenden (donans), zu einem Anderen, dem Beschenkten (donatarius), nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des Letzteren (donum) übergeht. — Es ist aber nicht zu präsumiren, daß ich hiebei gemeint sei, zu der Haltung meines Versprechens gezwungen zu werden, und also auch meine Freiheit umsonst wegzugeben, und gleichsam mich selbst wegzuwerfen (nemo suum jactare praesumitur), welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zustande geschehen würde; denn da kann der Zubeschenkende mich zu Leistung des Versprechens zwingen. Es müßte also, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht entweder präsumirt werden, der Verschenkende willigte zu diesem Zwange ein, welches ungereimt ist, oder der Gerichtshof sehe in seinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht, sondern auf das, was gewiß ist, nämlich das Versprechen und die Acceptation des Promissars. Wenn also gleich der Promittent, wie wohl vermuthet werden kann, gedacht hat, daß,

wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereut, das Versprechen gethan zu haben, man ihn daran nicht binden könnte; so nimmt doch das Gericht an, daß er sich dieses ausdrücklich hätte vorbehalten müssen, und, wenn er es nicht gethan hat, zu Erfüllung des Versprechens könne gezwungen werden, und dieses Princip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm sonst das Rechtsprechen unendlich erschwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde.

B.

§. 38.

Vom Leihvertrag.

In diesem Vertrage (commodatum), wodurch ich Jemandem den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paciscenten darin übereinkommen, daß dieser mir ebendieselbe Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen (commodatarius) nicht zugleich präsumiren, der Eigenthümer desselben (commodans) nehme auch alle Gefahr (casus) des möglichen Verlustes der Sache, oder ihrer ihm nützlichen Beschaffenheit über sich, der daraus, daß er sie in den Besitz des Empfängers gegeben hat, entspringen könnte. Denn es versteht sich nicht von selbst, daß der Eigenthümer außer dem Gebrauch seiner Sache, den er dem Lehnsempfänger bewilligt, (dem von denselben unzertrennlichen Abbruche derselben,) auch die Sicherstellung wider allen Schaden, der ihm daraus entspringen kann, daß er sie aus seiner eigenen Gewahrsame gab, erlassen habe; sondern darüber müßte ein besonderer Vertrag gemacht werden. Es kann also nur die Frage sein: wem von Beiden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die Bedingung der Uebernehmung der Gefahr, die der Sache zustoßen kann, dem Leihvertrag ausdrücklich beizufügen, oder, wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigenthums des Lehnsgebers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Aequivalent) präsumiren könne? Von dem Darleiher nicht; weil man nicht präsumiren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt, als den bloßen Ge-

brauch der Sache, (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigenthums selber zu übernehmen;) aber wohl von dem Lehnsnehmer; weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich z. B. bei einfallendem Regen in ein Haus eintrete, und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgießung abfärbender Materien aus dem Fenster auf immer verdorben, oder, wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muß doch die Behauptung jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als jenen, so wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieses Gebrauchs zugleich auf den Fall, daß die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum Voraus erbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersetzen unvermögend wäre. Niemand wird das Letztere überflüssig und lächerlich finden, außer etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung sein würde, die großmüthige Erlassung meiner Schuld in diesem Falle nicht zu präsumiren.

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn, (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt,) über die mögliche Verunglückung (casus), die die Sache treffen möchte, nicht verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumirt worden, ein ungewisser Vertrag (pactum incertum) ist, das Urtheil darüber, d. i. die Entscheidung, wen das Unglück treffen müsse, nicht aus den Bedingungen des Vertrages an sich selbst, sondern, wie sie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewisse in jenem sieht, (welches hier der Besitz der Sache als Eigenthum ist,) entschieden werden kann; so wird das

Urtheil im Naturzustande, d. i. nach der Sache innerer Beschaffenheit so lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen (casum sentit commodatarius); dagegen im bürgerlichen, also vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz so ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher (casum sentit dominus), und zwar aus dem Grunde verschieden von dem Ausspruche der bloßen gesunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder andere Theil gedacht haben mag, einlassen kann, sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, diesen selbst tragen muß. — Also ist der Unterschied zwischen dem Urtheile, wie es ein Gericht fällen müßte, und dem, was die Privatvernunft eines Jeden für sich zu fällen berechtigt ist, ein durchaus nicht zu übersehender Punct in Berichtigung der Rechtsurtheile.

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlornen (vindicatio).

§. 39.

Daß eine fortdauernde Sache, die mein ist, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derselben bin, und selbst ohne einen rechtlichen Act (derelictionis vel alienationis) mein zu sein nicht aufhöre; und daß mir ein Recht in dieser Sache (jus reale), mithin gegen jeden Inhaber, nicht blos gegen eine bestimmte Person (jus personale) zusteht, ist aus dem Obigen klar. Ob aber auch dieses Recht von jedem Anderen als ein für sich fortdauerndes Eigenthum müsse angesehen werden, wenn ich demselben nur nicht entsagt habe, und die Sache in dem Besitz eines Anderen ist, das ist nun die Frage.

Ist die Sache mir abhanden gekommen (res amissa) und so von einem Anderen auf ehrliche Art (bona fide), als ein vermeinter Fund, oder durch förmliche Veräußerung des Besitzers, der sich als Eigenthümer führt, an mich gekommen, obgleich dieser nicht

Eigenthümer ist, so fragt sich, ob, da ich von einem Nichteigenthümer (a non domino) eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieser Sache ausgeschlossen werde, und blos ein persönliches gegen den unrechtmäßigen Besitzer übrig behalte. — Das Letztere ist offenbar der Fall, wenn die Erwerbung blos nach ihren inneren berechtigenden Gründen (im Naturzustande), nicht nach der Convenienz eines Gerichtshofes beurtheilt wird.

Denn alles Veräußerliche muß von irgend Jemand können erworben werden. Die Rechtmäßigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Besitz eines Anderen ist, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Acts des Verkehrs (commutatio) zwischen dem Besitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne daß ich fragen darf, wie jener dazu gekommen sei; weil dieses schon Beleidigung sein würde, (quilibet praesumitur bonus, donec etc.) Gesetzt nun, es ergäbe sich in der Folge, daß jener nicht Eigenthümer sei, sondern ein Anderer, so kann ich nicht sagen, daß dieser sich geradezu an mich halten könnte, (so wie auch an jeden Anderen, der Inhaber der Sache sein möchte.) Denn ich habe ihm nichts entwandt, sondern, z. B. das Pferd, was auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Gesetze gemäß (titulo emti venditi) erstanden; weil der Titel der Erwerbung meinerseits unbestritten ist, ich aber (als Käufer) den Titel des Besitzes des Anderen (des Verkäufers) nachzusuchen, — da diese Nachforschung in der aufsteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde, — nicht verbunden, ja sogar nicht einmal befugt bin. Also bin ich durch den gehörig-betitelten Kauf nicht der blos putative, sondern der wahre Eigenthümer des Pferdes geworden.

Hiewider erheben sich aber folgende Rechtsgründe: alle Erwerbung von Einem, der nicht Eigenthümer der Sache ist (a non domino), ist null und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines Anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmäßig gehabt hat, und, ob ich gleich, was die Form der Erwerbung (modus acquirendi) betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein ge-

stohlen Pferd, was auf dem Markte feil steht, erhandle, so fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Besitzer desselben (possessor bonae fidei) sein, so bin ich doch nur ein sich dünkender Eigenthümer (dominus putativus) und der wahre Eigenthümer hat das Recht der Wiedererlangung (rem suam vindicandi).

Wenn gefragt wird, was (im Naturzustande) unter Menschen nach Principien der Gerechtigkeit im Verkehr derselben untereinander (justitia commutativa) in Erwerbung äußerer Sachen an sich Rechtens sei, so muß man eingestehen: daß, wer dieses zur Absicht hat, durchaus nöthig habe, noch nachzuforschen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht schon einem Anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des Anderen genau beobachtet, (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchstens nur ein persönliches Recht in Ansehung einer Sache (jus ad rem) habe erwerben können, so lange es ihm noch unbekannt ist, ob nicht ein Anderer, (als der Verkäufer,) der wahre Eigenthümer derselben sei; so daß, wenn sich Einer vorfindet, der sein vorhergehendes Eigenthum daran documentiren könnte, dem vermeinten neuen Eigenthümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, so er, als ehrlicher Besitzer, bisher daraus gezogen hat, bis auf diesen Augenblick rechtmäßig genossen zu haben. — Da nun in der Reihe der von einander ihr Recht ableitenden, sich dünkenden Eigenthümer den schlechthin ersten (Stammeigenthümer) auszufinden, mehrentheils unmöglich ist; so kann kein Verkehr mit äußeren Sachen, so gut er auch mit den formalen Bedingungen dieser Art von Gerechtigkeit (justitia commutativa) übereinstimmen möchte, einen sicheren Erwerb gewähren.

Hier tritt nun wieder die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmäßigkeit des Besitzes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den

Privatwillen eines Jeden (im natürlichen Zustande), sondern nur wie sie vor einem Gerichtshofe, in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurtheilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen; wo alsdann die Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe, (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen,) als hinreichend postulirt wird, und ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. daß das Pferd, was auf öffentlichem, durchs Polizeigesetz geordneten Markt Jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigenthum werde, (so doch, daß dem wahren Eigenthümer das Recht bleibt, den Verkäufer, wegen seines älteren unverwirkten Besitzes, in Anspruch zu nehmen,) und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindiciren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtsspruchs vor einem Gerichtshofe (in favorem justitiae distributivae), daß das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches), sondern wie es am Leichtesten und Sichersten abgeurtheilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Princip a priori angenommen und behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig sein soll, so zu stellen, daß der Richter das Seine einem Jeden am Leichtesten und Unbedenklichsten zuerkennen könne; z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miethe, wo, was der Natur des Vertrags nach d. i. an sich ein Sachenrecht ist (die Miethe), für ein blos persönliches, und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an sich blos ein persönliches Recht ist, für ein Sachenrecht gilt, wenn die Frage ist, auf

welche Principien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zustande anzuweisen sei, um in seinen Aussprüchen, wegen des einem Jeden zustehenden Rechts am Sichersten zu gehen.

D.

Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung. (Cautio juratoria.)

§. 40.

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, daß es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören, und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mußten, im Fall, daß ihre Aussage falsch wäre, genöthigt werden könnten, wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu sein. Daß man hiebei nicht auf die Moralität dieser beiden Stücke, sondern blos auf einen blinden Aberglauben derselben rechnete, ist daraus zu ersehen, daß man sich von ihrer blosen feierlichen Aussage vor Gericht in Rechtssachen keine Sicherheit versprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Falle, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann, (aufs Recht der Menschen) ankommt, Jedermann so klar einleuchtet, mithin blose Mährchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidnischen Volke auf Sumatra, welche, nach Marsden's Zeugniß, bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, ob sie gleich gar nicht glauben, daß es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der Eid der Guinea-schwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermessen, daß sie ihnen den Hals brechen solle u. dgl. Sie glauben, daß eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht, schon ihrer Natur nach, diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in That versetzt wird. — Ein solcher Glaube, dessen Name Religion ist, eigentlich aber Superstition heißen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht genugsam im Stande wäre,

geheim gehaltene Facta auszumitteln, und Recht zu sprechen. Ein Gesetz, das hiezu verbindet, ist also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben.

Aber nun ist die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die Jemand vor Gericht haben soll, eines Anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, daß ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf seinen Eid ankommen zu lassen? Imgleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu schwören? Beides ist an sich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, also im bürgerlichen Zustande, wenn man annimmt, daß es kein anderes Mittel gibt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muß von der Religion vorausgesetzt werden, daß sie Jeder habe, um sie, als ein Nothmittel (in casu necessitatis), zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher diesen Geisteszwang (tortura spiritualis) für ein behenderes und dem abergläubischen Hange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen, und sich darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugniß der richterlichen zu ertheilen; weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider ist.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promissorisch sind, daß man nämlich den ernstlichen Vorsatz habe, sein Amt pflichtmäßig zu verwalten, in assertorische verwandelt würden, daß nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören; so würde dieses theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig läßt, man habe, bei dem besten Vorsatz, die Beschwerden nicht vorausgesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summirung

durch Aufmerker bevorstände, mehr Besorgniß der Anklage wegen erregen, als wenn sie blos eine nach der anderen, (über welche die vorigen vergessen sind,) gerügt würden. — Was aber das Beschwören des Glaubens (de credulitate) betrifft, so kann dieses gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erstlich enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann. Zweitens begeht der Richter, der solchen Glaubenseid dem Parten ansinnete, um etwas zu seiner Absicht Gehöriges, gesetzt es sei auch das gemeine Beste, auszumitteln, einen großen Verstoß an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, theils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet, theils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muß, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichtspuncte betrachtet, sehr wahrscheinlich, morgen aber, aus einem anderen, ganz unwahrscheinlich finden kann, und lädirt also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nöthigt.

Uebergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

§. 41.

Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniß der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein Jeder seines Rechts theilhaftig werden kann, und das formale Princip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung, entweder auf die Möglichkeit, oder Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkühr) nach Gesetzen, in die beschützende (justitia tutatrix), die wechselseitig erwerbende (justitia commutativa) und die austheilende Gerechtigkeit (justitia distributiva) eingetheilt werden kann. — Das Gesetz sagt hiebei erstens blos, welches Verhalten innerlich der Form nach rechtlich ist (lex justi); zweitens, was als Materie noch auch äußerlich gesetzfähig, d. i.

dessen Besitzstand rechtlich ist (lex juridica); drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäß, d. i. Rechtens ist (lex justitiae), wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und ob eine solche sei oder nicht sei, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand (status naturalis). Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand, (wie Achenwall meint,) und der ein künstlicher (status artificialis) heißen könnte, sondern der bürgerliche (status civilis) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmäßige Gesellschaften, (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz a priori gilt: „du sollst in diesen Zustand treten", wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann, daß alle Menschen, die mit einander (auch unwillkührlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten sollen.

Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr, oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist ebendieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen.

Selbst der bürgerliche Verein (unio civilis) kann nicht wohl eine Gesellschaft genannt werden; denn zwischen dem Befehlshaber (imperans) und dem Unterthan (subditus) ist keine Mitgenossenschaft; sie sind nicht Gesellen, sondern einander untergeordnet, nicht beigeordnet, und die sich einander beiordnen, müssen sich eben deshalb untereinander als gleich ansehen, sofern sie

unter gemeinsamen Gesetzen stehen. Jener Verein ist also nicht sowohl, als macht vielmehr eine Gesellschaft.

§. 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins, mit allen Anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen. — Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äußeren Verhältniß, im Gegensatz der Gewalt (violentia) entwickeln.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit gibt, er werde ebendieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des Letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt, über Andere den Meister zu spielen, (die Ueberlegenheit des Rechts Anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen,) in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nöthig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. (**Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.**)

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äußerlich gesetzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Anderen, gleich als durch eine Uebereinkunft (**uti partes de jure suo disponunt, ita jus est**); aber überhaupt thun sie im höchsten Grade daran unrecht *),

*) Der Unterschied zwischen dem, was blos formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch.

in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist.

Der Feind, der statt seine Capitulationen mit der Besatzung einer belagerten Vestung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge mißhandelt, oder sonst diesen Vertrag bricht, kann nicht über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie thun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen, und Alles der wilden Gewalt, gleichsam gesetzmäßig, überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

Anhang

erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.

[2. Ausgabe vom J. 1798.]

Die Veranlassung zu denselben nehme ich größtentheils von der Recension dieses Buchs in den Götting. Anz. 28stes Stück, den 18ten Februar 1797; welche mit Einsicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch mit Theilnahme und „der Hoffnung, daß jene Anfangsgründe Gewinn für die Wissenschaft bleiben werden," abgefaßt, ich hier zum Leitfaden der Beurtheilung, überdem auch einiger Erweiterung dieses Systems gebrauchen will.

Gleich beim Anfange der Einleitung in die Rechtslehre stößt sich mein scharfprüfender Recensent an einer Definition. — Was heißt Begehrungsvermögen? Sie ist, sagt der Text, das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. — Dieser Erklärung wird entgegengesetzt: „daß sie nichts wird, sobald man von äußeren Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahirt. — Das Begehrungsvermögen ist aber auch dem Idealisten Etwas; obgleich diesem die Außenwelt nichts ist." Antwort: Gibt es aber auch nicht eine heftige, und doch zugleich mit Bewußtsein vergebliche Sehnsucht, (z. B. wollte Gott, jener Mann lebte noch!) die zwar thatleer, aber doch nicht folgeleer ist, und zwar nicht an Außendingen, aber doch im Inneren des Subjects selbst mächtig wirkt (krank macht). Eine Begierde als Bestreben (nisus), vermittelst seiner Vorstellungen

Urſache zu ſein, iſt, wenn das Subject gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabſichtigten Wirkung einſieht, doch immer Cauſalität, wenigſtens im Inneren deſſelben. — Was hier den Mißverſtand ausmacht, iſt: daß, da das Bewußtſein ſeines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewußtſein ſeines Unvermögens in Anſehung der Außenwelt iſt, die Definition auf den Idealiſten nicht anwendbar iſt; indeſſen daß doch, da hier blos von dem Verhältniſſe einer Urſache (der Vorſtellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede iſt, die Cauſalität der Vorſtellung, (jene mag äußerlich oder innerlich ſein,) in Anſehung ihres Gegenſtandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muß.

1.

Logiſche Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philoſophen ſich bis zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben, oder verſteigen wollen, (ohne welche alle ihre Rechtswiſſenſchaft blos ſtatutariſch ſein würde,) ſo können ſie über die Sicherung der Vollſtändigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegſehen; weil jene Wiſſenſchaft ſonſt kein Vernunftſyſtem, ſondern blos aufgerafftes Aggregat ſein würde. — Die Topik der Principien muß, der Form des Syſtems halber, vollſtändig ſein, d. i. es muß der Platz zu einem Begriff (locus communis) angezeigt werden, der nach der ſynthetiſchen Form der Eintheilung für dieſen Begriff offen iſt; man mag nachher auch darthun, daß einer oder der andere Begriff, der in dieſen Platz geſetzt würde, an ſich widerſprechend ſei und aus dieſem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze beſetzt: den des dinglichen und den des perſönlichen Rechts. Es iſt natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze, aus der bloſen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Eintheilung a priori, offen ſtehen, nämlich der eines auf perſönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts,

ob nämlich ein ſolcher neuhinzukommender Begriff auch ſtatthaft ſei und vor der Hand, obzwar nur problematiſch, in der vollſtändigen Tafel der Eintheilung angetroffen werden müſſe. Das Letztere leidet keinen Zweifel. Denn die blos logiſche Eintheilung, (die vom Inhalt der Erkenntniß — dem Object — abſtrahirt,) iſt immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht iſt entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede iſt, nämlich die metaphyſiſche Eintheilung, kann auch Tetrachotomie ſein; weil außer den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung noch zwei Verhältniſſe, nämlich die der das Recht einſchränkenden Bedingungen hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer beſonderen Unterſuchung bedarf. — Der Begriff eines auf perſönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umſtände weg; denn es läßt ſich kein Recht einer Sache gegen eine Perſon denken. Nun fragt ſich: ob die Umkehrung dieſes Verhältniſſes auch eben ſo undenkbar ſei; oder ob dieſer Begriff, nämlich der eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts, nicht allein ohne inneren Widerſpruch, ſondern ſelbſt auch ein nothwendiger (a priori in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äußeren Mein und Dein gehörender Begriff ſei, Perſonen auf ähnliche Art als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber ſie doch zu beſitzen und in vielen Verhältniſſen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art perſönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art perſönlichen Rechts iſt nun kurz und gut dieſe: „es iſt das Recht des Menſchen, eine Perſon außer ſich als das Seine*) zu haben.“ Ich ſage mit

*) Ich ſage hier auch nicht: „eine Perſon als die meinige“ (mit dem Adjectiv), ſondern als das Meine (τὸ meum, mit dem Subſtantiv,) zu haben.“ Denn ich kann ſagen: dieſer iſt mein Vater, das bezeichnet nur mein phyſiſches Verhältniß (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B. „ich habe einen Vater.“ Aber ich kann nicht ſagen: „ich habe ihn als das

Fleiß einer Perſon; denn einen anderen Menſchen, der durch Verbrechen ſeine Perſönlichkeit eingebüßt hat, (zum Leibeigenen geworden iſt,) könnte man wohl als das Seine haben; von dieſem Sachenrecht iſt aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juriſtiſchen Himmel" eine Stella mirabilis, (eine bis zum Stern erſter Größe wachſende, vorher nie geſehene, allmählig aber wieder verſchwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erſcheinung,) oder blos eine Sternſchnuppe ſei? das ſoll jetzt unterſucht werden.

3.

Beiſpiele.

Etwas Aeußeres als das Seine haben heißt es rechtlich beſitzen; Beſitz aber iſt die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn dieſe Bedingung blos als die phyſiſche gedacht wird, ſo heißt der Beſitz Inhabung. — Rechtmäßige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenſtand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es ſei aus welchem Grunde es wolle, befugt bin, auf die Inhabung eines Gegenſtandes zu dringen, der meiner Gewalt entwiſcht oder entriſſen iſt, ſo iſt dieſer Rechtsbegriff ein Zeichen, (wie Wirkung von ihrer Urſache,) daß ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligiblen Beſitz deſſelben befindlich gegen ihn zu verhalten und dieſen Gegenſtand ſo zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigenthums an der Perſon eines Anderen, (denn Eigenthümer kann ein Menſch nicht einmal von ſich ſelbſt, viel weniger von einer anderen Perſon ſein,) ſondern nur das Seine des Nießbrauchs (jus utendi fruendi), unmittelbar von dieſer Perſon, gleich als von einer Sache, doch

---

Meine." Sage ich aber: mein Weib, ſo bedeutet dieſes ein beſonderes, nämlich rechtliches Verhältniß des Beſitzers zu einem Gegenſtande, (wenn es auch eine Perſon wäre,) als Sache. Beſitz (phyſiſcher) aber iſt die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (manipulatio) eines Dinges als einer Sache; wenn dieſes gleich, in einer anderen Beziehung, zugleich als Perſon behandelt werden muß.

ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck Gebrauch zu machen.

Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, muß moralisch nothwendig sein. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu genießen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der blos thierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne daß beide Theile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechselseitige Dahingebung seiner Person selbst in den Besitz der anderen, vorher geschlossen werden muß; um durch körperlichen Gebrauch, den ein Theil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen.

Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuß dem Grundsatz, (wenngleich nicht immer der Wirkung nach) kannibalisch. Ob, mit Maul und Zähnen, der weibliche Theil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödliche Niederkunft, der männliche aber durch, von öfteren Ansprüchen des Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist blos in der Manier zu genießen unterschieden, und ein Theil ist in Ansehung des anderen, bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorgane, wirklich eine **verbrauchbare** Sache (res fungibilis), zu welcher also sich vermittelst eines Vertrags zu machen, es ein gesetzwidriger Vertrag (pactum turpe) sein würde.

Ebenso kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk (res artificialis), zeugen, ohne daß beide Theile sich gegen dieses und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen, es zu erhalten; welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem blos auf dingliche Art persönlichen Rechte angemessen) ist. Die Eltern *)

*) In deutscher Schreibart werden unter dem Wort Aelteren Seniores, unter den Elteren aber Parentes verstanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist.

haben ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden (jus in re), und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind (jus ad rem); folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe.

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfene Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu brauchen, bis zur Entlassung derselben; welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft (famulatus) in derselben, die folglich nicht anders, als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn, (als seine Domestiken) hinzu kommen können. — Ebenso kann auch eine Dienerschaft außer der Familie zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und als Gesinde (famulatus domesticus) durch Vertrag erworben werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer bloßen Verdingung (locatio conductio operae), sondern der Hingebung seiner Person in den Besitz des Hausherrn, Vermiethung (locatio conductio personae), welche darin von jener Verdingung unterschieden ist, daß das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft und ihm nicht, als bestellte und specifisch bestimmte Arbeit, aufgetragen wird; anstatt daß der zur bestimmten Arbeit gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) sich nicht zu dem Seinen des Anderen hingibt und so auch kein Hausgenosse ist. — Des Letzteren, weil er nicht im rechtlichen Besitz des Anderen ist, der ihn zu gewissen Leistungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch sein häuslicher Einwohner (inquilinus) wäre, sich nicht (via facti) als einer Sache bemächtigen, sondern muß nach dem persönlichen Recht auf die Leistung des Versprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel (via juris) zu Gebote stehen. — — So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines

befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Gesetzlehre, der doch stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist.

4.

Ueber die Verwechselung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte.

Ferner ist mir als Heteredoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: *Kauf bricht Miethe* (Rechtsl. §. 31. S. 98) zur Rüge aufgestellt worden.

Daß Jemand die Miethe seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und also gegen diesen, wie es scheint, sein Versprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens, in der dazu gewohnten bürgerlich-gesetzlichen Frist thut, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. — Wenn aber bewiesen werden kann, daß der Miether, da er seinen Miethscontract machte, wußte oder wissen mußte: daß das ihm gethane Versprechen des *Vermiethers*, als Eigenthümers, natürlicher Weise, (ohne daß es im Contract ausdrücklich gesagt werden durfte,) also stillschweigend an die Bedingung geknüpft war: *wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte*, (oder es bei einem, etwa über ihn eintretenden Concurs seinen Gläubigern überlassen müßte;) so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Miether ist durch die, ihm vor der Miethszeit geschehene Aufkündigung an seinem Rechte nicht verkürzt worden.

Denn das Recht des Letzteren aus dem Miethscontracte ist ein *persönliches* Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat (jus ad rem); nicht gegen jeden Besitzer der Sache (jus in re), ein *dingliches*.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem *Miethscontracte* sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen; er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, *einschreiben* (ingrossiren) lassen; alsdann konnte er durch die Aufkündigung des Eigenthümers, selbst nicht durch dessen

Tod, (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott,) vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er es nicht that; weil er etwa frei sein wollte, anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen zu schließen, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen onus belegt wissen wollte, so ist daraus zu schließen: daß ein Jeder von Beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung, (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen,) einen stillschweigend-bedingten Contract gemacht zu haben sich bewußt war, ihn ihrer Convenienz nach wieder aufzulösen. Die Bestätigung der Befugniß, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethscontracte; denn den Erben des Miethers, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzusetzen; weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört, (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden muß.) Ebenso wenig kann auch das Recht des Miethers, als eines solchen, auch auf seine Erben ohne einen besonderen Vertrag übergehen; so wie er auch beim Leben beider Theile, ohne ausdrückliche Uebereinkunft, keinen Aftermiether zu setzen befugt ist.

5.

Zusatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die bloße Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht. Es fragt sich nur, ob die Strafarten dem Gesetzgeber gleichgültig sind, wenn sie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen, (als Verletzung der Staatssicherheit im Besitz des Seinen eines Jeden,) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menschheit in der Person des Missethäters, (d. i. für die Gattung) Rücksicht genommen werden müsse, und zwar aus bloßen Rechtsgründen, indem ich das jus talionis, der Form nach, noch immer für die einzige a priori bestimmende, (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieser Absicht die kräftigsten wären,

hergenommene) Idee als Princip des Strafrechts halte *). — Wie wird es aber mit den Verbrechen gehalten werden, die keine **Erwiederung** zulaſſen; weil dieſe entweder an ſich unmöglich, oder ſelbſt ein ſtrafbares Verbrechen an der Menſchheit überhaupt ſein würden, wie z. B. das der Nothzüchtigung; imgleichen das der Päderaſtie, oder Beſtialität? Die beiden erſteren durch Caſtration, (entweder wie eines weißen oder ſchwarzen Verſchnittenen im Serail,) das letztere durch Ausſtoßung aus der bürgerlichen Geſellſchaft auf immer, weil er ſich ſelbſt der menſchlichen unwürdig gemacht hat. — **Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.** — Die gedachten Verbrechen heißen darum unnatürlich, weil ſie an der Menſchheit ſelbſt ausgeübt werden. — Willkührlich Strafen für ſie zu verhängen iſt dem Begriffe einer Straf-Gerechtigkeit buchſtäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daß ihm Unrecht geſchehe, wenn er ſeine Uebelthat ſich ſelbſt über den Hals zieht, und ihm, wenngleich nicht dem Buchſtaben, doch dem Geiſte des Strafgeſetzes gemäß, das widerfährt, was er an Anderen verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Erſitzung.

„Das Recht der Erſitzung (usucapio) ſoll nach S. 100 f. durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an,

*) In jeder Beſtrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes; weil ſie einen bloſen einſeitigen Zwang enthält und ſo an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines ſolchen, in einem beſonderen Fall wenigſtens ſuspendirt iſt; da er einer äußeren Pflicht unterworfen wird, der er ſeinerſeits keinen Widerſtand entgegen ſetzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr ſeine Erniedrigung, ſich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müſſen, als den Geldverluſt. Die Strafgerechtigkeit (justitia punitiva), da nämlich das Argument der Strafbarkeit moraliſch iſt (quia peccatum est), muß hier von der Strafklugheit, da es blos pragmatiſch iſt (ne peccetur) und ſich auf Erfahrung von dem gründet, was am Stärkſten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterſchieden werden, und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort, locus justi; nicht des conducibilis oder des Zuträglichen in gewiſſer Abſicht, noch auch den des bloſen honesti, deſſen Ort in der Ethik aufgeſucht werden muß.

daß durch den ehrlichen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird, begründet werde, so wäre gar keine Erwerbung peremtorisch gesichert." (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturstande eine nur provisorische Erwerbung an, und dringt deswegen auf die juristische Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — „Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer aber nur gegen den, der nicht beweisen kann, daß er eher, als ich, ehrlicher Besitzer derselben Sache war und mit seinem Willen zu sein nicht aufgehört hat.") — — Davon ist nun hier nicht die Rede, sondern ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden sollte, die Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitzstandes als Eigenthümers schlechterdings unmöglich war; welches Letztere alsdann zutrifft, wenn dieser gar kein öffentlich gültiges Zeichen seines ununterbrochenen Besitzes, (es sei aus eigener Schuld oder auch ohne sie,) z. B. durch Einschreibung in Matrikeln, oder unwidersprochene Stimmgebung als Eigenthümer in bürgerlichen Versammlungen, von sich gegeben hat.

Denn die Frage ist hier: wer soll seine rechtmäßige Erwerbung beweisen? Dem Besitzer kann diese Verbindlichkeit (onus probandi) nicht aufgebürdet werden; denn er ist, so weit wie seine constatirte Geschichte reicht, im Besitz derselben. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache ist durch eine Zwischenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen seines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Besitzer nach Rechtsprincipien ganz abgeschnitten. Diese Unterlassung irgend eines öffentlichen Besitzacts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heißt es hier, wie bei der Theologie, conservatio est *continua* creatio.) Wenn sich auch ein bisher nicht manifestirter, obzwar hintennach mit aufgefundenen Documenten versehener Prätendent vorfände, so würde doch wiederum auch bei diesem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinst auftreten und seine Ansprüche auf den früheren Besitz gründen könnte. — Auf die Länge der Zeit des Besitzes kommt es hiebei gar nicht an, um die Sache

endlich zu ersitzen (acquirere per usucaplonem). Denn es ist ungereimt, anzunehmen, daß ein Unrecht dadurch, daß es lange gewährt hat, nachgerade ein Recht werde. Der (noch so lange) Gebrauch setzt das Recht in der Sache voraus; weit gefehlt, daß dieses sich auf jenen gründen sollte. Also ist die Ersitzung (usucapio) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein sich selbst widersprechender Begriff. Die Verjährung der Ansprüche als Erhaltungsart (conservatio possessionis meae per praescriptionem) ist es nicht weniger; indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nöthig ist, um sich als Besitzer zu manifestiren, für eine Verzichtthuung auf dieselbe (derelictio), welche ein rechtlicher Act d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen Anderen ist, um durch Ausschließung desselben vom Anspruche (per praescriptionem) das Object desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Act; ich brauche nicht zu beweisen, sondern durchs Gesetz (lege) und was dann? Die öffentliche Befreiung von Ansprüchen d. i. die gesetzliche Sicherheit meines Besitzes, dadurch, daß ich nicht den Beweis führen darf, und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Daß aber alle Erwerbung im Naturstande blos provisorisch ist, das hat keinen Einfluß auf die Frage von der Sicherheit des Besitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muß.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Recensenten diesesmal sein Scharfblick, den Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht S. 103: „daß ein jeder Mensch nothwendiger Weise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen,

nichts verlieren kann, annehme", (denn solche Sachen gibt es gar nicht,) sondern daß ein Jeder das Recht des Angebots in demselben Augenblick unvermeidlich und stillschweigend, dabei aber doch gültig, immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit sich bringt, daß der Widerruf schlechterdings unmöglich ist, nämlich im Augenblicke seines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promissar ist, ohne irgend einen rechtlichen Act begehen zu dürfen, in demselben Augenblicke Acceptant, nicht der versprochenen Erbschaft, sondern des Rechts, sie anzunehmen oder auszuschlagen. In diesem Augenblicke sieht er sich bei Eröffnung des Testaments, daß er, schon vor der Acceptation der Erbschaft, vermögender geworden ist, als er war; denn er hat ausschließlich die Befugniß zu acceptiren erworben, welche schon ein Vermögensumstand ist. — Daß hiebei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Anderen zu machen, wenn man nicht mehr da ist, dieser Uebergang des Besitzthums aus der Todtenhand ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts, wenngleich der Anwendung derselben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfassung zum Grunde gelegt werden muß. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen in meiner freien Wahl gestellt wird, heißt res jacens. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauses, aus dem ich auszuziehen eben im Begriff bin, umsonst anbietet, (verspricht, es soll mein sein,) so habe ich, so lange er nicht widerruft, (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist,) ausschließlich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (jus in re jacente), d. i. ich allein kann es annehmen oder ausschlagen, wie es mir beliebt; und dieses Recht, ausschließlich zu wählen, erlange ich nicht vermittelst eines besonderen rechtlichen Acts meiner Declaration: ich wolle, dieses Recht solle mir zustehen, sondern ohne denselben (lege). — Ich kann also zwar mich dahin erklären: ich wolle, die Sache solle mir nicht angehören, (weil diese Annahme mir Verdrießlichkeiten mit Anderen zuziehen dürfte,) aber

ich kann nicht wollen, ausschließlich die Wahl zu haben, ob sie mir angehören solle oder nicht; denn dieses Recht (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich, ohne alle Declaration meiner Annahme, unmittelbar durchs Angebot; denn wenn ich sogar die Wahl zu haben ausschlagen könnte, so würde ich wählen, nicht zu wählen; welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erb-Lassers auf mich über, durch dessen Vermächtniß (institutio haeredis) ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erb-Lassers, aber doch den blos-rechtlichen (intelligiblen) Besitz dieser Habe oder eines Theils derselben erwerbe; deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieser Besitz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Successsion als eine stetige Reihenfolge vom Sterbenden zum eingesetzten Erben durch seine Acceptation übergeht und so der Satz: **testamenta sunt juris naturae**, wider alle Zweifel befestigt wird.

8.

Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Unterthanen.

Stiftung (**sanctio testamentaria beneficii perpetui**) ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse auf einander folgende Glieder desselben, bis zu ihrem gänzlichen Aussterben, errichtete wohlthätige Anstalt. — Sie heißt ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Constitution des Staats selbst vereinigt ist, (denn der Staat muß für ewig angesehen werden;) ihre Wohlthätigkeit aber ist entweder für das Volk überhaupt oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Theil desselben, einen Stand oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Descendenten abgezweckt. Ein Beispiel vom Ersteren sind die Hospitäler, vom Zweiten die Kirchen, vom Dritten die Orden (geistliche und weltliche), vom Vierten die Majorate.

Von diesen Corporationen und ihrem Rechte zu succediren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden; weil es durch

Vermächtniß zum Eigenthum des eingesetzten Erben geworden sei, und eine solche Verfassung (corpus mysticum) aufzuheben so viel heiße, als Jemandem das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt worden, (in Stiften und Hospitälern,) ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anräthig machen. — So hat man gefunden: daß der Arme und Kranke, (den vom Narrenhospital ausgenommen,) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewissen, (dem Bedürfnisse der Zeit proportionirten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmiethen kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von Greenwich, — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene Anstalten dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.

B.

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt (die katholische), besitzt mit Begünstigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen, die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltlichen durch Vermächtniß zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und so hat der Klerus als ein besonderer Stand einen Besitzthum, der sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmäßig vererben läßt und durch päpstliche Bullen hinreichend documentirt ist. — Kann man nun wohl annehmen, daß dieses Verhältniß derselben zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des

weltlichen Staats, geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht so viel sein, als Jemandem mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der französischen Republik versucht wird?

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein. — Daß nur die erstere Verfassung (politico-hierarchica) Bestand an sich haben könne, ist an sich klar; denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läßt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, insofern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung (hierarchico-politica) zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung Statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester, als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch, (wie es wohl in Großbrittanien mit der Irländischen Nation gehalten wird,) der Staatsbürger, wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion, von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigenthum der Kirche werden sollen, und der Staat an diesem oder jenem Theil, oder gar ganz, sich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Ablässe und Büßungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vortheilhaft zu machen

verheißen; so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keinesweges auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist als ein blos auf Glauben errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemaßten Eigenthums der Kirche, nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten, entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muß die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Daß es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperburschen die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu müssen), darf Niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger, aber doch zugleich etwas ehrbegieriger Weise eine Stiftung macht, will, daß sie nicht ein Anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein, für ein gewisses Zeitalter erlaubtes und den Umständen nach nothwendiges Institut sein; aber daß dieser Stand auf ewig könne be-

gründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugniß haben, diesen Standesvorzug gänzlich aufzuheben, oder, wenn er es thut, man sagen könne, er nehme seinem (adligen) Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keinesweges behauptet werden. Er ist eine temporäre, vom Staat auctorisirte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muß und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Constitution selber nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidenz derselben, was nur durch Inhärenz in demselben existiren kann, (ein Edelmann kann ja als ein solcher nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden.) Wenn also der Staat seine Constitution abändert, so kann der, welcher hiemit jenen Titel und Vorrang einbüßt, nicht sagen, es sei ihm das Seine genommen; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine nennen konnte, der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republicanismus umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen desselben zu tragen, geben also kein ewiges Recht dieses Besitzes.

D.

Was endlich die Majoratsstiftung betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: daß in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der Nächste von der Familie der Gutsherr sein solle, (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der Landesherr es ist,) so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten, — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete, — immerwährend fortdauern, noch gesagt werden, es sei eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherrn derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen; sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Ursachen seiner eigenen Re-

form ein solches föderatives System seiner Unterthanen, gleich als Unterkönige, (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen,) wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.

Beschluß.

Zuletzt hat der Herr Recensent von den unter der Rubrik: öffentliches Recht, aufgeführten Ideen, „von denen, wie er sagt, der Raum nicht erlaube, sich darüber zu äußern," noch Folgendes angemerkt. „Unseres Wissens hat noch kein Philosoph den paradoxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloße Idee der Oberherrschaft mich nöthigen soll, Jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen? Daß man Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man Diesen oder Jenen, dessen Dasein nicht einmal a priori gegeben ist, a priori für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei sein?" — Nun, hiebei die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich, es solle, näher betrachtet, doch wenigstens der Heterodoxie nicht überwiesen werden können; vielmehr solle es dem einsichtsvollen und mit Bescheidenheit tadelnden, gründlichen Recensenten, (der jenes genommenen Anstoßes ungeachtet „diese metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wissenschaft ansieht",) nicht gereuen, sie wenigstens als einen, der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Versuch gegen Anderer trotzige und seichte Absprechungen in Schutz genommen zu haben.

Daß dem, welcher sich im Besitz der zu oberst gebietenden und gesetzgebenden Kraft über ein Volk befindet, müsse gehorcht werden und zwar so juridisch-unbedingt, daß auch nur nach dem Titel dieser seiner Erwerbung öffentlich zu forschen, also ihn zu bezweifeln, um sich, bei etwaniger Ermangelung desselben, ihm zu widersetzen, schon strafbar, daß es ein kategorischer Imperativ sei: gehorchet der Obrigkeit (in Allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet,) die Gewalt über euch hat, ist der anstößige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber

dieſes Princip, welches ein Factum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, ſondern daß ſelbſt die bloſe Idee der Oberherrſchaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nöthige, ohne vorhergehende Forſchung, dem angemaßten Rechte zu gehorchen (R. L. §. 44.), das ſcheint die Vernunft des Rec. zu empören.

Ein jedes Factum (Thatſache) iſt Gegenſtand in der Erſcheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft dargeſtellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfaſſung unter Menſchen iſt, das iſt das Ding an ſich ſelbſt.

Wenn dann nun ein Volk, durch Geſetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da iſt, ſo iſt [es], der Idee der Einheit deſſelben überhaupt unter einem machthabenden oberſten Willen gemäß, als Gegenſtand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erſcheinung; d. i. eine rechtliche Verfaſſung, im allgemeinen Sinne des Worts, iſt da; und obgleich ſie mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet ſein und nach und nach wichtiger Verbeſſerungen bedürfen mag, ſo iſt es doch ſchlechterdings unerlaubt und ſträflich, ihr zu widerſtehen; weil, wenn das Volk dieſer, obgleich noch fehlerhaften Verfaſſung und der oberſten Auctorität Gewalt entgegenſetzen zu dürfen ſich berechtigt hielte, es ſich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberſt vorſchreibenden Geſetzgebung zu ſetzen; welches einen ſich ſelbſt zerſtörenden oberſten Willen abgeben würde.

Die Idee einer Staatsverfaſſung überhaupt, welche zugleich abſolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktiſchen Vernunft für ein jedes Volk iſt, iſt heilig und unwiderſtehlich; und wenngleich die Organiſation des Staats durch ſich ſelbſt fehlerhaft wäre, ſo kann doch keine ſubalterne Gewalt in demſelben dem geſetzgebenden Oberhaupte deſſelben thätlichen Widerſtand entgegenſetzen, ſondern die ihm anhängenden Gebrechen müſſen durch Reformen, die er an ſich ſelbſt verrichtet, allmählig gehoben werden;

weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Unterthans, (nach eigenmächtiger Willkühr zu verfahren,) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das Gebot: „gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat", grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei, (um sie allenfalls zu untergraben;) denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens, (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist,) unter einem souverainen, (alle durch Ein Gesetz vereinigenden) Willen, ist That, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann, und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. — Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben, (der jene oberste Gewalt einschränkte,) heißt sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene, (welcher widerstanden werden darf,) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht, — und dieses Princip liegt schon a priori in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft; dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch, als Norm keine widersprechen muß.

Der

Rechtslehre

zweiter Theil.

Das öffentliche Recht.

Des

öffentlichen Rechts

erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

§. 43.

Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht. — Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung (constitutio) bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden. — Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältniß unter einander, heißt der bürgerliche (status civilis), und das Ganze derselben, in Beziehung auf seine eigenen Glieder, der Staat (civitas), welcher, seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu sein, das gemeine Wesen (res publica latius sic dicta) genannt wird, in Verhältniß aber auf andere Völker eine Macht (potentia) schlechthin heißt, (daher das Wort Potentaten,) was sich auch wegen (anmaßlich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk (gens) nennt, und so, unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts, nicht blos das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht (jus gentium) zu denken Anlaß

gibt; welches dann, weil der Erdboden eine nicht grenzenlose, sondern sich selbst schließende Fläche ist, beides zusammen zu der Idee eines Völkerstaatsrechts (jus gentium) oder des Weltbürgerrechts (jus cosmopoliticum) unumgänglich hinleitet: so daß, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem, die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Princip fehlt, das Gebäude aller übrigen durch Gesetze unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muß.

§. 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nichtrechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus Jedes seinem eigenen Rechte, zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem Jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen, und sich mit allen Anderen, (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann,) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin Jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht, (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist,) zu Theil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein

Zuſtand der Ungerechtigkeit (injustus) ſein, einander nur nach dem bloſen Maaße ſeiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zuſtand der Rechtloſigkeit (status justitia vacuus), wo, wenn das Recht ſtreitig (jus controversum) war, ſich kein competenter Richter fand, rechtskräftig den Ausſpruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein Jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf; weil, obgleich nach Jedes ſeinen Rechtsbegriffen etwas Aeußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, dieſe Erwerbung doch nur proviſoriſch iſt, ſo lange ſie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Geſetzes für ſich hat, weil ſie durch keine öffentliche (diſtributive) Gerechtigkeit beſtimmt und durch keine, dies Recht ausübende Gewalt geſichert iſt.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zuſtand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal proviſoriſch, für rechtlich erkennen, ſo würde jener ſelbſt unmöglich ſein. Denn der Form nach enthalten die Geſetze über das Mein und Dein im Naturzuſtande ebendaſſelbe, was die im bürgerlichen vorſchreiben, ſofern dieſer blos nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird; nur daß im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der diſtributiven Gerechtigkeit gemäß) gelangen. — Es würde alſo, wenn es im Naturzuſtande auch nicht proviſoriſch ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Anſehung deſſelben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zuſtande herauszugehen.

§. 45.

Ein Staat (civitas) iſt die Vereinigung einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen. Sofern dieſe als Geſetze a priori nothwendig d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von ſelbſt folgend (nicht ſtatutariſch) ſind, iſt ſeine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien ſein ſoll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Weſen (alſo im Inneren) zur Richtſchnur (norma) dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in ſich, d. i. den allgemeinen vereinigten Willen in dreifacher Perſon (trias politica): die Herrſchergewalt (Souverainität) in der des Geſetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Geſetz), und die rechtſprechende Gewalt, (als Zuerkennung des Seinen eines Jeden nach dem Geſetz,) in der Perſon des Richters (potestas legislatoria, rectoria et judiciaria), gleich den drei Sätzen in einem praktiſchen Vernunftſchluſſe, dem Oberſatz, der das Geſetz eines Willens, dem Unterſatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Geſetz d. i. das Princip der Subſumtion unter denſelben, und dem Schlußſatze, der den Rechtsſpruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens iſt.

§. 46.

Die geſetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen ſoll, ſo muß ſie durch ihr Geſetz ſchlechterdings Niemand Unrecht thun können. Nun iſt es, wenn Jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch Unrecht thue; nie aber in dem, was er über ſich ſelbſt beſchließt; (denn volenti non fit injuria.) Alſo kann nur der übereinſtimmende und vereinigte Wille Aller, ſofern ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden ebendaſſelbe beſchließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille geſetzgebend ſein.

Die zur Geſetzgebung vereinigten Glieder einer ſolchen Geſellſchaft (societas civilis), d. i. eines Staats, heißen Staatsbürger (cives), und die rechtlichen, von ihrem Weſen (als ſolchem) unabtrennlichen Attribute derſelben ſind geſetzliche **Freiheit**, keinem anderen Geſetz zu gehorchen, als zu welchem er ſeine Beiſtimmung gegeben hat; — bürgerliche **Gleichheit**, keinen Oberen im Volk in Anſehung ſeiner zu erkennen, als einen ſolchen, den er eben ſo rechtlich zu verbinden das moraliſche Vermögen hat, als dieſer ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen **Selbſtſtändigkeit**, ſeine Exiſtenz und Erhaltung nicht der

Willkühr eines Anderen im Volke, ſondern ſeinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Weſens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Perſönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgeſtellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; jene aber ſetzt die Selbſtſtändigkeit deſſen im Volke voraus, der nicht blos Theil des gemeinen Weſens, ſondern auch Glied deſſelben, d. i. aus eigener Willkühr in Gemeinſchaft mit Anderen handelnder Theil deſſelben ſein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterſcheidung des activen vom paſſiven Staatsbürger nothwendig; obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint. — Folgende Beiſpiele können dazu dienen, dieſe Schwierigkeit zu heben: der Geſelle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker; der Dienſtbote, (nicht der im Dienſte des Staats ſteht;) der Unmündige (naturaliter vel civiliter); alles Frauenzimmer, und überhaupt Jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, ſondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt iſt, ſeine Exiſtenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Perſönlichkeit, und ſeine Exiſtenz iſt gleichſam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anſtelle, der Schmied in Indien, der mit ſeinem Hammer, Ambos und Blasbalg in die Häuſer geht, um da in Eiſen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäiſchen Tiſchler oder Schmied, der die Producte aus dieſer Arbeit als Waare öffentlich feil ſtellen kann; der Hauslehrer, in Vergleichung mit dem Schulmanne, der Zinsbauer, in Vergleichung mit dem Pächter u. dergl. ſind blos Handlanger des gemeinen Weſens, weil ſie von anderen Individuen befehligt oder beſchützt werden müſſen, mithin keine bürgerliche Selbſtſtändigkeit beſitzen.

Dieſe Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit, iſt gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derſelben als Menſchen, die zuſammen ein Volk ausmachen, entgegen; vielmehr kann blos den Bedingungen derſelben gemäß, dieſes Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfaſſung eintreten. In dieſer Verfaſſung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht blos Staatsgenoſſe zu ſein,

dazu qualificiren sich nicht Alle mit gleichem Rechte. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als active Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisiren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken; sondern nur, daß, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit Aller im Volke, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem activen emporarbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen.

§. 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden, und als wesentliche, aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Constitution) nothwendig hervorgehende, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniß eines allgemeinen Oberhaupts, (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer, als das vereinigte Volk selbst sein kann,) zu der vereinzelten Menge ebendesselben als Unterthans, d. i. des Gebietenden (imperans) gegen den Gehorsamenden (subditus). — Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet, (universi) sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angebornen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

§. 48.

Die drei Gewalten im Staate ſind alſo erſtlich einander, als ſo viel moraliſche Perſonen, beigeordnet (potestates coordinatae), d. i. die eine iſt das Ergänzungsſtück der anderen zur Vollſtändigkeit (complementum ad sufficientiam) der Staatsverfaſſung; aber zweitens auch einander untergeordnet (subordinatae), ſo, daß eine nicht zugleich die Function der anderen, der ſie zur Hand geht, uſurpiren kann, ſondern ihr eigenes Princip hat, d. i. zwar in der Qualität einer beſonderen Perſon, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens, durch Vereinigung beider jedem Unterthanen ſein Recht ertheilend.

Von dieſen Gewalten in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des Geſetzgebers (legislatoris) in Anſehung deſſen, was das äußere Mein und Dein betrifft, iſt untadelig (irreprehenſibel), das Ausführungs-Vermögen des Oberbefehlshabers (summi rectoris) unwiderſtehlich (irreſiſtibel), und der Rechtsſpruch des oberſten Richters (supremi judicis) unabänderlich (inappellabel).

§. 49.

Der Regent des Staats (rex, princeps) iſt diejenige (moraliſche oder phyſiſche) Perſon, welcher die ausübende Gewalt (potestas executoria) zukommt; der Agent des Staats, der die Magiſtrate einſetzt, dem Volke die Regeln vorſchreibt, nach denen ein Jeder in demſelben dem Geſetze gemäß (durch Subſumtion eines Falles unter demſelben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moraliſche Perſon betrachtet, heißt er das Directorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magiſtrate, und ihre Obere (Miniſter), welchen die Staatsverwaltung (gubernatio) obliegt, ſind Verordnungen, Decrete (nicht Geſetze); denn ſie gehen auf Entſcheidung in einem beſonderen Falle und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich geſetzgebend wäre, würde despotiſch zu nennen ſein, im Gegenſatz mit der patriotiſchen, unter welcher aber nicht eine väterliche (regimen paternale), als die am Meiſten despotiſche unter allen, (Bürger

als Kinder zu behandeln,) sondern vaterländische (regimen civitatis et patriae) verstanden wird, wo der Staat selbst (civitas) seine Unterthanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit behandelt, Jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz, und wird durch dasselbe, folglich von einem Anderen, dem Souverain, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht strafen, (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König d. i. die oberste ausübende Gewalt kann nicht Unrecht thun;) denn das wäre wiederum ein Act der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäß zu zwingen zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher, noch der Regierer richten, sondern nur Richter, als Magistrate einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Act besonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (justitiae distributivae) durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein Jeder im Volke diesem Verhältnisse nach (zur Obrigkeit) blos passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was sie über den Unterthan, im streitigen Falle des Seinen eines Jeden, beschließen, ihm Unrecht thun können; weil es nicht das Volk selbst thäte, und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche; auf welche Ausmittelung der That in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden, und, vermittelst der ausführenden Gewalt, einem Jeden das Seine zu

Theil werden zu laſſen, die richterliche Gewalt hat. Alſo kann nur das Volk durch ſeine von ihm ſelbſt abgeordneten Stellvertreter (die Jury) über Jeden in demſelben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu ſpielen, d. i. ſich in die Möglichkeit zu verſetzen, Unrecht zu thun, und ſo in den Fall der Appellation (a rege male informato ad regem melius informandum) zu gerathen.

Alſo ſind es drei verſchiedene Gewalten (potestas legislatoria, executoria, judiciaria), wodurch der Staat (civitas) ſeine Autonomie hat, d. i. ſich nach Freiheitsgeſetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung beſteht das Heil des Staats (salus reipublicae suprema lex est); worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückſeligkeit verſtehen muß; denn die kann vielleicht, (wie auch Rouſſeau behauptet,) im Naturzuſtande, oder auch unter einer deſpotiſchen Regierung viel behaglicher und erwünſchter ausfallen; ſondern den Zuſtand der größten Uebereinſtimmung der Verfaſſung mit Rechtsprincipien verſteht, als nach welchem zu ſtreben uns die Vernunft durch einen kategoriſchen Imperativ verbindlich macht.

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Urſprung der oberſten Gewalt iſt für das Volk, das unter derſelben ſteht, in praktiſcher Abſicht unerforſchlich: d. i. der Unterthan ſoll nicht über dieſen Urſprung, als ein noch in Anſehung des ihr ſchuldigen Gehorſams zu bezweifelndes Recht (jus controversum), werkthätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberſte Staatsgewalt (summum imperium) zu urtheilen, ſchon als unter einem allgemein geſetzgebenden Willen vereint angeſehen werden muß, ſo kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (summus imperans) es will. — Ob urſprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung

unter denſelben (**pactum subjectionis civilis**) als ein Factum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging und das Geſetz nur hintennach gekommen ſei, oder auch in dieſer Ordnung ſich habe folgen ſollen: das ſind für das Volk, das nun ſchon unter dem bürgerlichen Geſetze ſteht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünſteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren Urſprung nun ergrübelt hätte, ſich jener jetzt herrſchenden Auctorität widerſetzen, ſo würde er nach den Geſetzen derſelben, d. i. mit allem Rechte beſtraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, **exlex**,) ausgeſtoßen werden. — Ein Geſetz, das ſo heilig (unverletzlich) iſt, daß es, praktiſch, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin ſeinen Effect einen Augenblick zu ſuspendiren, ſchon ein Verbrechen iſt, wird ſo vorgeſtellt, als ob es nicht von Menſchen, aber doch von irgend einem höchſten tadelfreien Geſetzgeber herkommen müſſe, und das iſt die Bedeutung des Satzes: „alle Obrigkeit iſt von Gott", welcher nicht einen Geſchichtsgrund der bürgerlichen Verfaſſung, ſondern eine Idee, als praktiſches Vernunftprincip, ausſagt: der jetzt beſtehenden geſetzgebenden Gewalt gehorchen zu ſollen; ihr Urſprung mag ſein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrſcher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrſchers, der Regent, auch den Geſetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutirungen u. dgl. wider das Geſetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslaſten, ſo darf der Unterthan dieſer Ungerechtigkeit zwar Beſchwerden (**gravamina**), aber keinen Widerſtand entgegenſetzen.

Ja es kann auch ſelbſt in der Conſtitution kein Artikel enthalten ſein, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, ſich, im Fall der Uebertretung der Conſtitutionalgeſetze durch den oberſten Befehlshaber, ihm zu widerſetzen, mithin ihn einzuſchränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einſchränken ſoll, muß doch mehr oder wenigſtens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeſchränkt wird, und als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Unterthanen beföhle, ſich zu widerſetzen, muß er ſie auch ſchützen können, und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urtheilen,

mithin öffentlich den Widerſtand befehligen können. Alsdann iſt aber nicht jener, ſondern dieſer der oberſte Befehlshaber; welches ſich widerſpricht. Der Souverain verfährt alsdann durch ſeinen Miniſter zugleich als Regent, mithin despotiſch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputirten deſſelben die einſchränkende Gewalt vorſtellen zu laſſen, (da es eigentlich nur die geſetzgebende hat,) kann die Despotie nicht ſo verſtecken, daß ſie aus den Mitteln, deren ſich der Miniſter bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch ſeine Deputirte (im Parlament) repräſentirt wird, hat an dieſen Gewährsmännern ſeiner Freiheit und Rechte Leute, die für ſich und ihre Familien, und dieſer ihre vom Miniſter abhängigen Verſorgung, in Armeen, Flotte und Civilämtern lebhaft intereſſirt ſind, und die (ſtatt des Widerſtandes gegen die Anmaßung der Regierung, deſſen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu ſchon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt ſein kann,) vielmehr immer bereit ſind, ſich ſelbſt die Regierung in die Hände zu ſpielen. — Alſo iſt die ſogenannte gemäßigte Staatsverfaſſung, als Conſtitution des inneren Rechts des Staats, ein Unding und, anſtatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprincip, um, ſo viel als möglich, dem mächtigen Uebertreter der Volksrechte ſeine willkührlichen Einflüſſe auf die Regierung nicht zu erſchweren, ſondern unter dem Schein einer dem Volke verſtatteten Oppoſition zu bemänteln.

Wider das geſetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es alſo keinen rechtmäßigen Widerſtand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter ſeinen allgemein-geſetzgebenden Willen iſt ein rechtlicher Zuſtand möglich; alſo kein Recht des Aufſtandes (seditio), noch weniger des Aufruhrs (rebellio), am Allerwenigſten gegen ihn, als einzelne Perſon (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs ſeiner Gewalt (tyrannis), Vergreifung an ſeiner Perſon, ja an ſeinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii). Der geringſte Verſuch hiezu iſt Hochverrath (proditio eminens), und der Verräther dieſer Art kann als einer, der ſein Vaterland umzubringen verſucht (parricida), nicht minder,

als mit dem Tode bestraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk, als Unterthan, in einem und demselben Urtheile zum Souverain über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht, und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverain Richter sein sollte? (denn es sind, rechtlich betrachtet, doch immer zwei verschiedene moralische Personen;) wo sich dann zeigt, daß das Erstere es in seiner eigenen Sache sein will *).

---

*) Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwillige Ablegung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt, mit Zurückgebung derselben an das Volk, gedacht werden kann, oder auch als eine, ohne Vergreifung an der höchsten Person, vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Nothrechts (casus necessitatis) für sich, niemals aber das mindeste Recht, ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu strafen; weil Alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts that, als äußerlich rechtmäßig geschehen angesehen werden muß, und er selbst, als Quell der Gesetze betrachtet, nicht Unrecht thun kann. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das Aergste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bleibt, sich wieder ermannen und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, sondern blos der Selbsterhaltung sein. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, sobald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Carl's I. oder Ludwig's XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was hier nicht ästhetisch, (ein Mitgefühl, Wirkung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Leidenden versetzt,) sondern moralisch, der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe ist? Es wird als Verbrechen, was ewig

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfaſſung, die wohl bisweilen nöthig ſein mag, — kann alſo nur vom Souverain ſelbſt

---

bleibt, und nie ausgetilgt werden kann (crimen immortale, inexpiabile), angeſehen und ſcheint demjenigen ähnlich zu ſein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieſer, noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieſes Phänomens im menſchlichen Gemüthe ſcheint aus folgenden Reflexionen über ſich ſelbſt, die ſelbſt auf die ſtaatsrechtlichen Principien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Uebertretung des Geſetzes kann und muß nicht anders, als ſo erklärt werden, daß ſie aus einer Maxime des Verbrechers, (ſich eine ſolche Unthat zur Regel zu machen,) entſpringe; denn wenn man ſie von einem ſinnlichen Antrieb ableitete, ſo wäre ſie nicht von ihm, als einem freien Weſen, begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subject möglich iſt, eine ſolche Maxime wider das klare Verbot der geſetzgebenden Vernunft zu faſſen, läßt ſich ſchlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanismus der Natur ſind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher ſeine Unthat entweder nach der Maxime einer angenommenen objectiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel, (ſich davon gelegentlich zu dispenſiren,) begehen; im letzteren Falle weicht er nur, (obzwar vorſätzlich) vom Geſetz ab; er kann ſeine eigene Uebertretung zugleich verabſcheuen und, ohne dem Geſetz förmlich den Gehorſam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im erſteren aber verwirft er die Auctorität des Geſetzes ſelbſt, deſſen Gültigkeit er ſich doch vor ſeiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es ſich zur Regel, wider daſſelbe zu handeln; ſeine Maxime iſt alſo nicht blos ermangelungsweiſe (negative), ſondern ſogar abbruchsweiſe (contrarie) oder, wie man ſich ausdrückt, diametraliter, als Widerſpruch (gleichſam feindſelig) dem Geſetz entgegen. So viel wir einſehen, iſt ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzloſen) Bosheit zu begehen, Menſchen unmöglich, und doch, (obzwar bloſe Idee des Aeußerſt-Böſen,) in einem Syſtem der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften, bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch ſein Volk, iſt alſo der, daß der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieſes ſich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältniſſes zwiſchen Souverain und Volk, (dieſes, was ſein Daſein nur der Geſetzgebung des Erſteren zu verdanken hat, zum Herrſcher über jenen zu machen,) gedacht werden muß, und ſo die Gewaltthätigkeit mit dreiſter Stirn und nach Grundſätzen über das heiligſte Recht erhoben wird; welches, wie ein Alles ohne Wiederkehr verſchlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbſtmord, ein keiner Entſündigung fähiges Verbrechen zu ſein ſcheint. Man hat alſo Urſache anzunehmen, daß die Zuſtimmung zu ſolchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Princip, ſondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinſt wiederauflebenden Staats am Volk herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen

durch Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende, treffen. — In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich widerstehen kann, — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt, — ist gleichwohl kein activer Widerstand (der willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen,) sondern nur ein negativer Widerstand, d. i. **Weigerung** des Volks (im Parlament), und erlaubt jener, in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das Letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich, und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräther des Volks sei.

Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich, als gute Staatsbürger, zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt Gewalt hat. Der entthronte Monarch, (der jene Umwälzung überlebt,) kann wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurücktretend, seine und des Staats Ruhe dem Wagstücke vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sei durch ingeheim an-

---

worden, um jener That den Anstrich von Bestrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens, (dergleichen der Mord nicht sein würde,) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmaßung des Volks noch ärger ist, als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müßte.

geſtiftete Gegenrevolution, oder durch Beiſtand anderer Mächte zu beſtehen. Wenn er aber das Letztere vorzieht, ſo bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus ſeinem Beſitz vertrieb, ungerecht war, ſein Recht an demſelben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben, ſich, dieſem verunglückten Oberhaupt zum Beſten, in ein Staatenbündniß zu vereinigen, blos um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet, noch als Skandal für alle Staaten beſtehen zu laſſen, mithin eine in jedem anderen Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfaſſung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen ſeien, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrſcher als Obereigenthümer (des Bodens), oder muß er nur als Oberbefehlshaber in Anſehung des Volks durch Geſetze betrachtet werden? Da der Boden die oberſte Bedingung iſt, unter der allein es möglich iſt, äußere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Beſitz und Gebrauch das erſte erwerbliche Recht ausmacht, ſo wird von dem Souverain, als Landesherrn, beſſer als Obereigenthümer (dominus territorii), alles ſolche Recht abgeleitet werden müſſen. Das Volk, als die Menge der Unterthanen, gehört ihm auch zu (es iſt ſein Volk), aber nicht ihm, als Eigenthümer (nach dem dinglichen), ſondern als Oberbefehlshaber (nach dem perſönlichen Recht). — Dieſes Obereigenthum iſt aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die nothwendige Vereinigung des Privateigenthums Aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Beſitzer, zu Beſtimmung des beſonderen Eigenthums, nicht nach Grundſätzen der Aggregation, (die von den Theilen zum Ganzen empiriſch fortſchreitet,) ſondern von dem nothwendigen formalen Princip der Eintheilung (Diviſion des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorſtellig zu machen. Nach dieſen kann der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben, (denn ſonſt machte er ſich zu einer Privatperſon,) ſondern dieſes gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, ſondern diſtributiv

genommen) zu; wovon doch ein nomadisch-beherrschtes Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigenthum des Bodens Statt findet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domainen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes) haben. Denn weil es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet sein sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Unterthanen als grundunterthänig (glebae adscripti) und Besitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Anderen ist, folglich aller Freiheit beraubt (servi) anzusehen. — Von einem Landesherrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen), außer sich selbst; denn wenn er neben einem Anderen im Staat etwas zu eigen hätte, so würde mit diesem ein Streit möglich sein, zu dessen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch sagen: er besitzt Alles; weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat, (Jedem das Seine zu Theil kommen zu lassen,) dem alle äußere Sachen (divisim) zugehören.

Hieraus folgt: daß es auch keine Corporation im Staate, keinen Stand und Orden geben könne, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Ueberlebenden zu entschädigen. Der Ritterorden, (als Corporation, oder auch blos Rang einzelner, vorzüglich beehrter Personen;) der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt worden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigenthum am Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Comthureien auf einer, die Kirchengüter auf der anderen Seite können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die Kriegsehre den Staat wider die Lauigkeit in Vertheidigung desselben zu schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) auf-

gehoben werden. Die, ſo hier in die Reform fallen, können nicht klagen, daß ihnen ihr Eigenthum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Beſitzes lag nur in der Volksmeinung, und mußte auch, ſo lange dieſe fortwährte, gelten. Sobald dieſe aber erloſch, und zwar auch nur in dem Urtheil derjenigen, welche auf Leitung deſſelben durch ihr Verdienſt den größten Anſpruch haben, ſo mußte, gleichſam als durch eine Appellation deſſelben an den Staat (a rege male informato ad regem melius informandum), das vermeinte Eigenthum aufhören.

Auf dieſem urſprünglich erworbenen Grundeigenthume beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Obereigenthümers (des Landesherrn), die Privateigenthümer des Bodens zu beſchatzen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Acciſe und Zölle, oder Dienſtleiſtung, (dergleichen die Stellung der Mannſchaft zum Kriegsdienſt iſt,) zu fordern: ſo doch, daß das Volk ſich ſelber beſchatzt, weil dieſes die einzige Art iſt, hiebei nach Rechtsgeſetzen zu verfahren, wenn es durch das Corps der Deputirten deſſelben geſchieht, auch als gezwungene, (von dem bisher beſtandenen Geſetz abweichende) Anleihe, nach dem Majeſtätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr ſeiner Auflöſung kommt, erlaubt iſt.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirthſchaft, des Finanzweſens und der Polizei, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anſtändigkeit beſorgt; denn daß das Gefühl für dieſe (sensus decori), als negativer Geſchmack, durch Bettelei, Lärmen auf Straßen, Geſtank, öffentliche Wolluſt (venus volgivaga), als Verletzungen des moraliſchen Sinnes nicht abgeſtumpft werde, erleichtert der Regierung gar ſehr ihr Geſchäft, das Volk durch Geſetze zu lenken.

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein Drittes: nämlich das Recht der Aufſicht (jus inspectionis), daß ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Geſellſchaft (Publicum) Einfluß haben kann, (von Staats- oder Religions-Illuminaten) verheimlicht, ſondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfaſſung nicht geweigert werde. Die aber der

Untersuchung der Privatbehausung eines Jeden ist nur ein Nothfall der Polizei, wozu sie durch eine höhere Auctorität in jedem besonderen Falle berechtigt werden muß.

C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirect, d. i. als Uebernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, selbst den nothwendigsten Naturbedürfnissen nach, nicht sind, herbeizuschaffen; weil ihre Existenz zugleich als Act der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nöthige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geschehen: durch Belastung des Eigenthums der Staatsbürger, oder ihres Handelsverkehrs, oder durch errichtete Fonds und deren Zinsen, nicht zu Staats-, (denn der ist reich,) sondern zu Volksbedürfnissen; aber nicht blos durch freiwillige Beiträge (weil hier nur vom Rechte des Staats gegen das Volk die Rede ist,) worunter einige gewinnsüchtige sind, (als Lotterien, die mehr Arme und dem öffentlichen Eigenthume Gefährliche machen, als sonst sein würden, und die also nicht erlaubt sein sollten,) sondern zwangsmäßig, als Staatslasten. Hier fragt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch laufende Beiträge, so daß jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch Bestände und überhaupt fromme Stiftungen, (dergleichen Wittwenhäuser, Hospitäler u. dgl. sind,) und zwar jenes nicht

durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt iſt, ſondern durch geſetzliche Auflage ausgerichtet werden ſoll? — Die erſtere Anordnung muß für die einzige, dem Rechte des Staats angemeſſene, der ſich Niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden; weil ſie nicht, (wie von frommen Stiftungen zu beſorgen iſt,) wenn ſie mit der Zahl der Armen anwachſen, das Armſein zum Erwerbmittel für faule Menſchen machen, und ſo eine ungerechte Beläſtigung des Volks durch die Regierung ſein würden.

Was die Erhaltung der aus Noth oder Scham ausgeſetzten, oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, ſo hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belaſten, dieſen, obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wiſſentlich umkommen zu laſſen. Ob dieſes aber durch Beſteuerung der Hageſtolzen beiderlei Geſchlechts, (worunter die vermögenden Ledigen verſtanden werden,) als ſolche, die daran doch zum Theil Schuld ſind, vermittelſt dazu errichteter Findelhäuſer, oder auf andere Art mit Recht geſchehen könne, (ein anderes Mittel, es zu verhüten, möchte es aber ſchwerlich geben,) iſt eine Aufgabe, deren Löſung, ohne entweder wider das Recht, oder die Moralität zu verſtoßen, bisher noch nicht gelungen iſt.

Da auch das **Kirchenweſen**, welches von der Religion, als innerer Geſinnung, die ganz außer dem Wirkungskreiſe der bürgerlichen Macht iſt, ſorgfältig unterſchieden werden muß, (als Anſtalt zum öffentlichen Gottesdienſte für das Volk, aus welchem dieſer auch ſeinen Urſprung hat, es ſei Meinung oder Ueberzeugung,) ein wahres Staatsbedürfniß wird, ſich auch als Unterthanen einer höchſten unſichtbaren Macht, der ſie huldigen müſſen, und die mit der bürgerlichen oft in einen ſehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten; ſo hat der Staat das Recht, nicht etwa der inneren Conſtitutional-Geſetzgebung, das Kirchenweſen nach ſeinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienſtliche Formen (ritus) dem Volke vorzuſchreiben oder zu befehlen, (denn dieſes muß gänzlich den Lehrern und Vorſtehern,

die es ſich ſelbſt gewählt hat, überlaſſen bleiben,) ſondern nur das negative Recht, den Einfluß auf das ſichtbare, politiſche gemeine Weſen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig ſein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit, oder dem der verſchiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu laſſen, welches alſo ein Recht der Polizei iſt. Daß eine Kirche einen gewiſſen Glauben, und welchen ſie haben, oder daß ſie ihn unabänderlich erhalten müſſe und ſich nicht ſelbſt reformiren dürfe, ſind Einmiſchungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde ſind; weil ſie ſich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuß der Gleichheit mit ihren Unterthanen einläßt, (der Monarch ſich zum Prieſter macht,) die ihr geradezu ſagen können, daß ſie hievon nichts verſtehe; vornehmlich was das Letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen betrifft; — denn was das geſammte Volk nicht über ſich ſelbſt beſchließen kann, das kann auch der Geſetzgeber nicht über das Volk beſchließen. Nun kann aber kein Volk beſchließen, in ſeinen, den Glauben betreffenden Einſichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuſchreiten, mithin auch ſich in Anſehung des Kirchenweſens nie zu reformiren; weil dieß der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon, mithin dem höchſten Rechte deſſelben entgegen ſein würde. Alſo kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beſchließen. — — Was aber die Koſten der Erhaltung des Kirchenweſens betrifft, ſo können dieſe, aus ebenderſelben Urſache, nicht dem Staate, ſondern müſſen dem Theile des Volks, der ſich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Laſten kommen.

D.

Das Recht des oberſten Befehlshabers im Staate geht auch 1) auf Vertheilung der Aemter, als mit einer Beſoldung verbundener Geſchäftsführung; 2) der Würden, die, als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangertheilung der Oberen (der zum Befehlen) in Anſehung der Niederen, (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Geſetz verbindliche, doch jenen zu gehorſamen zum

Voraus beſtimmt ſind,) blos auf Ehre fundirt ſind — und 3) außer dieſem (reſpectiv-wohlthätigen) Recht, auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, ſo kommt hier die Frage vor: hat der Souverain das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach ſeinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von Seiten des Letzteren) wieder zu nehmen? Ich ſage, nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über ſeine bürgerlichen Beamten nie beſchließen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beſchließen. Nun will das Volk, (das die Koſten tragen ſoll, welche die Anſetzung eines Beamten ihm machen wird,) ohne allen Zweifel, daß dieſer ſeinem ihm auferlegten Geſchäfte völlig gewachſen ſei; welches aber nicht anders, als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgeſetzte Vorbereitung und Erlernung deſſelben, über der er diejenige verſäumt, die er zur Erlernung eines anderen, ihn nährenden Geſchäfts hätte verwenden können, geſchehen kann; mithin würde, in der Regel, das Amt mit Leuten verſehen werden, die keine dazu erforderliche Geſchicklichkeit und durch Uebung erlangte reife Urtheilskraft erworben hätten; welches der Abſicht des Staats zuwider iſt, als zu welcher auch erforderlich iſt, daß Jeder vom niedrigeren Amte zu höheren, (die ſonſt lauter Untauglichen in die Hände fallen würden,) ſteigen, mithin auch auf lebenswierige Verſorgung müſſe rechnen können.

Die Würde betreffend, nicht blos die, welche ein Amt bei ſich führen mag, ſondern auch die, welche den Beſitzer auch ohne beſondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, iſt der Adel, der vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk iſt, unterſchieden, den männlichen Nachkommen anerbt, durch dieſe auch wohl den weiblichen unadeliger Geburt, nur ſo, daß die Adelig-geborne ihrem unadeligen Ehemann nicht umgekehrt dieſen Rang mittheilt, ſondern ſelbſt in den blos bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage iſt nun: ob der Souverain einen Adelsſtand, als einen erblichen Mittelſtand zwiſchen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt ſei? In dieſer Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souverains,

wegen seines und des Volks Vortheils, sondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäß sei, einen Stand von Personen über sich zu haben, die zwar selbst Unterthanen, aber doch in Ansehung des Volks geborne Befehlshaber (wenigstens Privilegirte) sind. — — Die Beantwortung derselben geht nun hier, eben so wie vorher, aus dem Princip hervor: „was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschließen kann, das kann auch der Souverain nicht über das Volk beschließen." Nun ist ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienste vorher geht und dieses auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending, ohne alle Realität. Denn wenn der Vorfahr Verdienst hatte, so konnte er dieses doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mußten es sich immer selbst erwerben; da die Natur es nicht so fügt, daß das Talent und der Wille, welche Verdienste um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, daß der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverain es auch nicht geltend machen. — — Wenn indessen gleich eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten, (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war,) eingeschlichen, von Unterthanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborne Beamte, (wie etwa ein Erbprofessor) sein wollen, so kann der Staat diesen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich ertheilten Vorzugs nicht anders, als durch Eingehen und Nichtbesetzung der Stellen allmählig wiederum gut machen, und so hat er provisorisch ein Recht, diese Würde dem Titel nach fortdauern zu lassen, bis selbst in der öffentlichen Meinung die Eintheilung in Souverain, Adel und Volk, der einzigen natürlichen in Souverain und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; außer wenn er sich durch sein eigenes Verbrechen darum gebracht hat, da er

dann zwar im Leben erhalten, aber zum bloſen Werkzeuge der Willkühr eines Anderen, (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das letztere iſt, (was er nur durch Urtheil und Recht werden kann,) iſt ein Leibeigener (servus in sensu stricto) und gehört zum Eigenthum (dominium) eines Anderen, der daher nicht blos ſein Herr (herus), ſondern auch ſein Eigenthümer (dominus) iſt, der ihn als eine Sache veräußern und nach Belieben, (nur nicht zu ſchandbaren Zwecken) brauchen, und über ſeine Kräfte, wenngleich nicht über ſein Leben und Gliedmaßen verfügen (disponiren) kann. Durch einen Vertrag kann ſich Niemand zu einer ſolchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Perſon zu ſein; denn nur als Perſon kann er einen Vertrag machen. Nun ſcheint es zwar, ein Menſch könne ſich zu gewiſſen, der Qualität nach erlaubten, dem Grade nach aber unbeſtimmten Dienſten gegen einen Anderen (für Lohn, Koſt, oder Schutz) verpflichten, durch einen Verdingungsvertrag (locatio conductio), und er werde dadurch blos Unterthan (subjectus), nicht Leibeigener (servus); allein das iſt nur ein falſcher Schein. Denn wenn ſein Herr befugt iſt, die Kräfte ſeines Unterthans nach Belieben zu benutzen, ſo kann er ſie auch, (wie es mit den Negern auf den Zuckerinſeln der Fall iſt,) erſchöpfen, bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat ſich ſeinem Herrn wirklich als Eigenthum weggegeben; welches unmöglich iſt. — Er kann ſich alſo nur zu, der Qualität und dem Grade nach beſtimmten Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder anſäßiger Unterthan; im letzteren Fall, daß er theils, für den Gebrauch des Bodens ſeines Herrn, ſtatt des Tagelohns, Dienſte auf demſelben Boden, theils für die eigene Benutzung deſſelben beſtimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leiſtet, ohne ſich dabei zum Gutsunterthan (glebae adscriptus) zu machen, als wodurch er ſeine Perſönlichkeit einbüßen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber durch ſein Verbrechen ein perſönlicher Unterthan geworden ſein, ſo kann dieſe Unterthänigkeit ihm doch nicht anerben; weil er ſie ſich nur durch ſeine eigene

Schuld zugezogen hat, und eben so wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern, und im Falle, daß diese Leibeigene waren, der Herren ist, welche mit dem Besitz ihrer Unterthanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staate kann also nicht bestraft werden, sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. — Diejenige Uebertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heißt Verbrechen schlechthin (crimen), aber auch ein öffentliches Verbrechen (crimen publicum); daher das erstere (das Privatverbrechen) vor die Civil-, das andere vor die Criminalgerechtigkeit gezogen wird. — Veruntreuung, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waaren, Betrug im Kauf und Verkauf, bei sehenden Augen des Anderen, sind Privatverbrechen. Dagegen sind: falsch Geld oder falsche Wechsel zu machen, Diebstahl und Raub u. dgl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Wesen und nicht blos eine einzelne Person dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der niederträchtigen Gemüthsart (indolis abjectae) und die der gewaltthätigen (indolis violentae) eingetheilt werden.

Richterliche Strafe (poena forensis), die von der natürlichen (poena naturalis), dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals blos als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden,

weil er verbrochen hat; denn der Menſch kann nie blos als Mittel zu den Abſichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenſtände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn ſeine angeborne Perſönlichkeit ſchützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muß vorher ſtrafbar befunden ſein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieſer Strafe einigen Nutzen für ihn ſelbſt oder ſeine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgeſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückſeligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vortheil, den es verſpricht, ihn von der Strafe, oder auch nur einem Grade derſelben entbinde, nach dem phariſäiſchen Wahlſpruch: „es iſt beſſer, daß ein Menſch ſterbe, als daß das ganze Volk verderbe;" denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, ſo hat es keinen Werth mehr, daß Menſchen auf Erden leben. — Was ſoll man alſo von dem Vorſchlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er ſich dazu verſtände, an ſich gefährliche Experimente machen zu laſſen, und ſo glücklich wäre, gut durchzukommen; damit die Aerzte dadurch eine neue, dem gemeinen Weſen erſprießliche Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das mediciniſche Collegium, das dieſen Vorſchlag thäte, mit Verachtung abweiſen; denn die Gerechtigkeit hört auf, eine zu ſein, wenn ſie ſich für irgend einen Preis weggibt.

Welche Art aber und welcher Grad der Beſtrafung iſt es, welche die öffentliche Gerechtigkeit ſich zum Princip und Richtmaaße macht? Kein anderes, als das Princip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit), ſich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Alſo: was für unverſchuldetes Uebel du einem Anderen im Volke zufügſt, das thuſt du dir ſelbſt an. Beſchimpfſt du ihn, ſo beſchimpfſt du dich ſelbſt; beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich ſelbſt; ſchlägſt du ihn, ſo ſchlägſt du dich ſelbſt; tödteſt du ihn, ſo tödteſt du dich ſelbſt. Nur das Wiedervergeltungsrecht (jus talionis), aber wohl zu verſtehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturtheile), kann die Qualität und Quantität der Strafe beſtimmt

angeben: alle andere ſind hin und her ſchwankend, und können, anderer ſich einmiſchenden Rückſichten wegen, keine Angemeſſenheit mit dem Spruch der reinen und ſtrengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun ſcheint es zwar, daß der Unterſchied der Stände das Princip der Wiedervergeltung Gleiches mit Gleichem nicht verſtatte; aber wenn es gleich nicht nach dem Buchſtaben möglich ſein kann, ſo kann es doch der Wirkung nach, reſpective auf die Empfindungsart der Vornehmeren, immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldſtrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniß zur Beleidigung; denn der des Geldes viel hat, kann dieſe ſich wohl einmal zur Luſt erlauben, aber die Kränkung der Ehrliebe des Einen kann doch dem Wehthun des Hochmuths des Anderen ſehr gleich kommen: wenn dieſer nicht allein öffentlich abzubitten, ſondern jenem, ob er zwar niedriger iſt, etwa zugleich die Hand zu küſſen, durch Urtheil und Recht genöthigt würde. Eben ſo, wenn der gewaltthätige Vornehme für die Schläge, die er dem niederen, aber ſchuldloſen Staatsbürger zumißt, außer der Abbitte noch zu einem einſamen und beſchwerlichen Arreſte verurtheilt würde, weil hiemit, außer der Ungemächlichkeit, noch die Eitelkeit des Thäters ſchmerzhaft angegriffen, und ſo durch Beſchämung Gleiches mit Gleichem gehörig vergolten würde. — Was heißt das aber: „beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich ſelbſt?" Wer da ſtiehlt, macht aller Anderer Eigenthum unſicher; er beraubt ſich alſo (nach dem Rechte der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich iſt, als daß ihn Andere ernähren. Weil dieſes aber der Staat nicht umſonſt thun wird, ſo muß er dieſem ſeine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren- oder Zuchthausarbeit) überlaſſen, und kommt auf gewiſſe Zeit, oder, nach Befinden, auch auf immer, in den Sklavenſtand. — Hat er aber gemordet, ſo muß er ſterben. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es iſt keine Gleichartigkeit zwiſchen einem noch ſo kummervollen Leben und dem Tode, alſo auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thä-

ter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menſchheit in der leidenden Perſon zum Scheuſal machen könnte, befreiten Tod. — Selbſt wenn ſich die bürgerliche Geſellſchaft mit aller Glieder Einſtimmung auflöſete, (z. B. das eine Inſel bewohnende Volk beſchlöſſe, auseinander zu gehen und ſich in alle Welt zu zerſtreuen,) müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das widerfahre, was ſeine Thaten werth ſind, und die Blutſchuld nicht auf dem Volke hafte, das auf dieſe Beſtrafung nicht gedrungen hat; weil es als Theilnehmer an dieſer öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Dieſe Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntniß des Richters auf den Tod, nach dem ſtrengen Wiedervergeltungsrechte, möglich iſt, offenbart ſich daran, daß dadurch allein proportionirlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurtheil über Alle, (ſelbſt wenn es nicht einen Mord, ſondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe,) ausgeſprochen wird. — Setzet: daß, wie in der letzten ſchottiſchen Rebellion, da verſchiedene Theilnehmer an derſelben, (wie Balmerino und Andere,) durch ihre Empörung nichts, als eine dem Hauſe Stuart ſchuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabſichten hegten, von dem höchſten Gerichte das Urtheil ſo geſprochen worden wäre: ein Jeder ſolle die Freiheit der Wahl zwiſchen dem Tode und der Karrenſtrafe haben; ſo ſage ich, der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre; ſo bringt es die Natur des menſchlichen Gemüthes mit ſich. Denn der Erſtere kennt etwas, was er noch höher ſchätzt, als ſelbſt das Leben: nämlich die Ehre; der Andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für beſſer, als gar nicht zu ſein, (animam praeferre pudori. *Juven.*) Der Erſtere iſt nun ohne Widerrede weniger ſtrafbar, als der Andere, und ſo werden ſie durch den über Alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich beſtraft, jener gelinde nach ſeiner Empfindungsart, und dieſer hart, nach der ſeinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karren-

ſtrafe erkannt würde, der Erſte zu hart, der Andere, für ſeine Niederträchtigkeit, gar zu gelinde beſtraft wäre, und ſo iſt auch hier im Ausſpruche über eine im Complott vereinigte Zahl von Verbrechern der beſte Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit, der Tod. — Ueberdem hat man nie gehört, daß ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter ſich beſchwert hätte, daß ihm damit zuviel, und alſo Unrecht geſchehe; Jeder würde ihm ins Geſicht lachen, wenn er ſich deſſen äußerte. — Man müßte ſonſt annehmen, daß, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Geſetze nicht Unrecht geſchieht, doch die geſetzgebende Gewalt im Staate dieſe Art von Strafe zu verhängen nicht befugt, und, wenn ſie es thut, mit ſich ſelbſt im Widerſpruch ſei.

Soviel alſo der Mörder ſind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, ſo viele müſſen auch den Tod leiden; ſo will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen a priori begründeten Geſetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Complicen (correi) zu einer ſolchen That ſo groß iſt, daß der Staat, um keine ſolche Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Unterthanen mehr zu haben, und ſich doch nicht auflöſen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äußeren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzuſtand übergehen, (vornehmlich nicht durch das Spectakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abſtumpfen) will, ſo muß es auch der Souverain in ſeiner Macht haben, in dieſem Nothfalle (casus necessitatis) ſelbſt den Richter zu machen (vorzuſtellen) und ein Urtheil zu ſprechen, welches, ſtatt der Lebensſtrafe, eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird; dergleichen die Deportation iſt; dieſes ſelbſt aber nicht als nach einem öffentlichen Geſetze, ſondern durch einen Machtſpruch, d. i. einen Act des Majeſtätsrechts, der, als Begnadigung, nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiegegen hat nun der Marcheſe Beccaria, aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität (compassibilitas), ſeine Behauptung der Unrechtmäßigkeit aller Todesſtrafe aufgeſtellt; weil ſie im urſprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht ent-

halten ſein könnte; denn da hätte Jeder im Volk einwilligen müſſen, ſein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen Anderen (im Volk) ermordete; dieſe Einwilligung aber ſei unmöglich, weil Niemand über ſein Leben disponiren könne. Alles Sophiſterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet Jemand nicht, weil er ſie, ſondern weil er eine ſtrafbare Handlung gewollt hat; denn es iſt keine Strafe, wenn einem geſchieht, was er will, und es iſt unmöglich, geſtraft werden zu wollen. — Sagen: ich will geſtraft werden, wenn ich Jemand ermorde, heißt nichts mehr, als: ich unterwerfe mich ſammt allen Uebrigen den Geſetzen, welche natürlicher Weiſe, wenn es Verbrecher im Volke gibt, auch Strafgeſetze ſein werden. Ich, als Mitgeſetzgeber, der das Strafgeſetz dictirt, kann unmöglich dieſelbe Perſon ſein, die, als Unterthan, nach dem Geſetz beſtraft wird; denn als ein ſolcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Geſetzgebung haben; (der Geſetzgeber iſt heilig.) Wenn ich alſo ein Strafgeſetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfaſſe, ſo iſt es in mir die reine rechtlich-geſetzgebende Vernunft (homo noumenon), die mich als einen des Verbrechens fähigen, folglich als eine andere Perſon (homo phaenomenon) ſammt allen Uebrigen in einem Bürgervereine dem Strafgeſetze unterwirft. Mit anderen Worten: nicht das Volk (jeder Einzelne in demſelben), ſondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer, als der Verbrecher, dictirt die Todesſtrafe, und im Socialcontract iſt gar nicht das Verſprechen enthalten, ſich ſtrafen zu laſſen und ſo über ſich ſelbſt und ſein Leben zu disponiren. Denn wenn der Befugniß zu ſtrafen ein Verſprechen des Miſſethäters zum Grunde liegen müßte, ſich ſtrafen laſſen zu wollen, ſo müßte es dieſem auch überlaſſen werden, ſich ſtraffällig zu finden, und der Verbrecher würde ſein eigener Richter ſein. — Der Hauptpunct des Irrthums (πρῶτον ψεῦδος) dieſes Sophisma's beſteht darin: daß das eigene Urtheil des Verbrechers, (das man ſeiner Vernunft nothwendig zutrauen muß,) des Lebens verluſtig werden zu müſſen, für einen Beſchluß des Willens anſieht, es

ſich ſelbſt zu nehmen, und ſo ſich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurtheilung in einer und derſelben Perſon vereinigt vorſtellt.

Es gibt indeſſen zwei todeswürdige Verbrechen, in Anſehung deren, ob die Geſetzgebung auch die Befugniß habe, ſie mit der Todesſtrafe zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine iſt das der Geſchlechtsehre, das andere der Kriegsehre, und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieſer zwei Menſchenklaſſen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen iſt der mütterliche Kindesmord (infanticidium maternale); das andere der Kriegsgeſellenmord (commilitonicidium), der Duell. — Da die Geſetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen, und ebenſowenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigene Gewalt entgegenſetzt, wegwiſchen kann; ſo ſcheint es, daß Menſchen in dieſen Fällen ſich im Naturzuſtande befinden und Tödtung (homicidium), die alsdann nicht einmal Mord (homicidium dolosum) heißen müßte, in beiden zwar allerdings ſtrafbar ſei, von der oberſten Macht aber mit dem Tode nicht könne beſtraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind iſt außer dem Geſetz, (denn das heißt Ehe,) mithin auch außer dem Schutze deſſelben geboren. Es iſt in das gemeine Weſen gleichſam eingeſchlichen (wie verbotene Waare), ſo daß dieſes ſeine Exiſtenz, (weil es billig auf dieſe Art nicht hätte exiſtiren ſollen,) mithin auch ſeine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingeſetzte Kriegesmann, dem ein Schimpf angethan wird, ſieht ſich ebenſowohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenoſſen ſeines Standes genöthigt, ſich Genugthuung, und, wie im Naturzuſtande, Beſtrafung des Beleidigers, nicht durchs Geſetz, vor einem Gerichtshofe, ſondern durch den Duell, darin er ſich ſelbſt der Lebensgefahr ausſetzt, zu verſchaffen, um ſeinen Kriegsmuth zu beweiſen, als worauf die Ehre ſeines Standes weſentlich beruht,

ſollte es auch mit der Tödtung ſeines Gegners verbunden ſein, die in dieſem Kampfe, der öffentlich und mit beiderſeitiger Einwilligung, doch auch ungern, geſchieht, eigentlich nicht Mord (homicidium dolosum) genannt werden kann. — — Was iſt nun in beiden (zur Criminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar ſehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff, (der hier kein Wahn iſt,) durchs Geſetz für nichtig zu erklären und ſo mit dem Tode zu beſtrafen, oder von dem Verbrechen die angemeſſene Todesſtrafe wegzunehmen, und ſo entweder grauſam oder nachſichtig zu ſein. Die Auflöſung dieſes Knotens iſt: daß der kategoriſche Imperativ der Strafgerechtigkeit, (die geſetzwidrige Tödtung des Anderen müſſe mit dem Tode beſtraft werden,) bleibt, die Geſetzgebung ſelber aber, (mithin auch die bürgerliche Verfaſſung,) ſo lange noch als barbariſch und unausgebildet, daran Schuld iſt, daß die Triebfedern der Ehre im Volke (ſubjectiv) nicht mit den Maßregeln zuſammentreffen wollen, die (objectiv) ihrer Abſicht gemäß ſind, ſo daß die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Anſehung der aus dem Volk, eine Ungerechtigkeit wird.

II.

Das **Begnadigungsrecht** (jus aggratiandi) für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlaſſung der Strafe, iſt wohl unter allen Rechten des Souveräns das ſchlüpfrigſte, um den Glanz ſeiner Hoheit zu beweiſen, und dadurch doch in hohem Grade Unrecht zu thun. — In Anſehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander ſteht es ſchlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier iſt Strafloſigkeit (impunitas criminis) das größte Unrecht gegen die letzteren. Alſo nur bei einer Läſion, die ihm ſelbſt widerfährt (crimen laesae majestatis), kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungeſtraftheit dem Volke ſelbſt in Anſehung ſeiner Sicherheit Gefahr erwachſen könnte. — Dieſes Recht iſt das einzige, was den Namen des Majeſtätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§. 50.

Das Land (territorium), dessen Einsassen schon durch die Constitution, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Act ausüben zu dürfen, (mithin durch die Geburt,) Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heißt das Vaterland; das, worin sie es ohne diese Bedingung nicht sind, das Ausland, und dieses, wenn es einen Theil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heißt die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieses Wort brauchten,) welche, weil sie doch keinen coalisirten Theil des Reichs (imperii) als Sitz von Mitbürgern, sondern nur eine Besitzung desselben, als eines Unterhauses ausmacht, den Boden des herrschenden Staats als Mutterland (regio domina) verehren muß.

1) Der Unterthan (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als sein Eigenthum zurückhalten. Doch kann er nur seine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen, welches alsdann doch geschehen würde, wenn er seinen bisher besessenen Boden zu verkaufen, und das Geld dafür mit sich zu nehmen, befugt wäre.

2) Der Landesherr hat das Recht der Begünstigung der Einwanderung und Ansiedelung Fremder (Colonisten), obgleich eine Landeskinder dazu scheel sehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigenthum derselben am Boden gekürzt wird.

3) Ebenderselbe hat auch, im Falle eines Verbrechens des Unterthans, welches alle Gemeinschaft der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird, d. i. zur Deportation.

4) Auch das der Landesverweisung überhaupt (jus exilii), ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutschen Sprache Elend genannt) zu schicken; welches, weil der Landes-

herr ihm nun allen Schutz entzieht, ſoviel bedeutet, als ihn innerhalb ſeinen Grenzen vogelfrei zu machen.

§. 51.

Die drei Gewalten im Staate, die aus dem Begriff eines gemeinen Weſens überhaupt (**res publica latius dicta**) hervorgehen, ſind nur ſoviel Verhältniſſe des vereinigten, **a priori** aus der Vernunft abſtammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupte, welche objective praktiſche Realität hat. Dieſes Oberhaupt (der Souverain) aber iſt ſofern nur ein, (das geſammte Volk vorſtellendes) Gedankending, als es noch an einer phyſiſchen Perſon mangelt, welche die höchſte Staatsgewalt vorſtellt, und dieſer Idee Wirkſamkeit auf den Volkswillen verſchafft. Das Verhältniß der erſteren zum letzteren iſt nun auf dreierlei verſchiedene Art denkbar: entweder daß Einer im Staate über Alle, oder daß Einige, die einander gleich ſind, vereinigt über alle Andere, oder daß Alle zuſammen über einen Jeden, mithin auch über ſich ſelbſt gebieten, d. i. die Staatsform iſt entweder autokratiſch, oder ariſtokratiſch, oder demokratiſch. (Der Ausdruck monarchiſch, ſtatt autokratiſch, iſt nicht dem Begriffe, den man hier will, angemeſſen; denn der Monarch iſt der, welcher die höchſte, **Autokrator** aber oder Selbſtherrſcher der, welcher alle Gewalt hat; dieſer iſt der Souverain, jener repräſentirt ihn blos.) — Man wird leicht gewahr, daß die autokratiſche Staatsform die einfachſte ſei, nämlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Geſetzgeber iſt. Die ariſtokratiſche iſt ſchon aus zwei Verhältniſſen zuſammengeſetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Geſetzgeber) zu einander, um den Souverain zu machen, und dann das dieſes Souverains zum Volke; die demokratiſche aber die allerzuſammengeſetzteſte, nämlich den Willen Aller zuerſt zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Weſen zu bilden, und dann dieſem gemeinen Weſen den Souverain,

der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen. Was die Handhabung des Rechts im Staate betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk, in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplificiren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volke passiv sind und Einem, der über sie ist, gehorchen; aber das gibt keine Unterthanen als Staatsbürger. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft: daß nämlich die Monarchie, (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sei, wenn der Monarch gut ist, (d. i. nicht blos den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat,) gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen, und sagt nichts mehr, als: die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beste ist.

§. 52.

Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunct des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht heraufsangen; (denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, daß sie es mit der Gewalt angefangen haben werden.) Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um allenfalls die jetzt bestehende Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müßte durchs Volk, welches sich dazu rottirte, also nicht durch die Gesetzgebung geschehen; Meuterei aber, in einer schon bestehenden Verfassung, ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Verände-

*) Von der Verfälschung dieser Formen durch sich eindringende unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), imgleichen den sogenannten gemischten Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.

rung der bürgerlichen Verfaſſung, ſondern Auflöſung derſelben, und dann der Uebergang in die beſſere, nicht Metamorphoſe, ſondern Palingeneſie, welche einen neuen geſellſchaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluß hat. — Es muß aber dem Souverain doch möglich ſein, die beſtehende Staatsverfaſſung zu ändern, wenn ſie mit der Idee des urſprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar iſt, und hiebei doch diejenige Form beſtehen zu laſſen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, weſentlich gehört. Dieſe Veränderung kann nun nicht darin beſtehen, daß der Staat ſich von einer dieſer drei Formen zu einer der beiden anderen ſelbſt conſtituirt, z. B. daß die Ariſtokraten einig werden, ſich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verſchmelzen zu wollen, und ſo umgekehrt; gleich. als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souverains beruhe, welcher Verfaſſung er das Volk unterwerfen wolle. Denn ſelbſt dann, wenn er ſich zu einer Demokratie umzuändern beſchlöſſe, würde er doch dem Volk Unrecht thun können, weil es ſelbſt dieſe Verfaſſung verabſcheuen könnte, und eine der zwei übrigen für ſich zuträglicher fände.

Die Staatsformen ſind nur der Buchſtabe (littera) der urſprünglichen Geſetzgebung im bürgerlichen Zuſtande, und ſie mögen alſo bleiben, ſolange ſie, als zum Maſchinenweſen der Staatsverfaſſung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (alſo nur ſubjectiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geiſt jenes urſprünglichen Vertrages (**anima pacti originarii**) enthält die Verbindlichkeit der conſtituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemeſſen zu machen, und ſo ſie, wenn es nicht auf einmal geſchehen kann, allmählig und continuirlich dahin zu verändern, daß ſie mit der einzig rechtmäßigen Verfaſſung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zuſammenſtimme, und jene alten empiriſchen (ſtatutariſchen) Formen, welche blos die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, ſich in die urſprünglichen (rationale) auflöſen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfaſſung, im eigentlichen Sinne des Staates, erforder-

lich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist, und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein Jedem das Seine **peremtorisch** zugetheilt werden kann; indessen daß, so lange jene Staatsformen dem Buchstaben nach ebensoviel verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete, moralische Personen vorstellen sollen, nur ein **provisorisches** inneres Recht, und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts Anderes sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Person nach, (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein,) sich auch repräsentiren läßt, so repräsentirt das vereinigte Volk nicht blos den Souverain, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volke) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloser Unterthanen, (allenfalls als Staatsbeamten) abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen, und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkühr wieder vernichten könnten.

Es war also ein großer Fehltritt der Urtheilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit, sich aus der Verlegenheit wegen großer Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, daß er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu vertheilen; da es denn natürlicher Weise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteuerung der Unterthanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände bekam; nämlich zu verhindern, daß diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich ver-

ſchwand (nicht blos ſuspendirt wurde), und aufs Volk überging, deſſen geſetzgebendem Willen nun das Mein und Dein jedes Unterthans unterworfen wurde. Man kann auch nicht ſagen: daß dabei ein ſtillſchweigendes, aber doch vertragsmäßiges Verſprechen der Nationalverſammlung, ſich nicht eben zur Souverainetät zu conſtituiren, ſondern nur dieſer ihr Geſchäft zu adminiſtriren, nach verrichtetem Geſchäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wiederum in ſeine Hände zu überliefern, angenommen werden müſſe; denn ein ſolcher Vertrag iſt an ſich ſelbſt null und nichtig. Das Recht der oberſten Geſetzgebung im gemeinen Weſen iſt kein veräußerliches, ſondern das allerperſönlichſte Recht. Wer es hat, kann nur durch den Geſammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Geſammtwillen ſelbſt, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge iſt, disponiren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, ſeine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demſelben nicht als geſetzgebender Macht zuſtehen, und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerſpruch iſt.

Des

öffentlichen Rechts

zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht.

§. 53.

Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können, als Landeseingeborne, nach der Analogie der Erzeugung, von einem gemeinschaftlichen Elternstamm (congeniti) vorgestellt werden, ob sie es gleich nicht sind: dennoch aber, in intellectueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer gemeinschaftlichen Mutter (der Republik) geboren, gleichsam eine Familie (gens, natio) ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig sind, und mit denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als unedlen keine Vermischung eingehen, obgleich diese (die Wilden) ihrerseits sich wiederum wegen der gesetzlosen Freiheit, die sie gewählt haben, vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerschaften, aber nicht Staaten ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältniß zu einander, [welches nicht ganz richtig im Deutschen das Völkerrecht genannt wird, sondern vielmehr das Staatenrecht (jus publicum civitatum) heißen sollte,] ist nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat, als eine moralische Person, gegen einen anderen im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beständigen Krieges betrachtet, theils das Recht zum Kriege, theils das im Kriege, theils das, einander zu nöthigen,

aus dieſem Kriegszuſtande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfaſſung, d. i. das Recht *nach dem* Kriege zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterſcheidende von dem des Naturzuſtandes einzelner Menſchen oder Familien (in Verhältniß gegen einander) von dem der Völker bei ſich, daß im Völkerrecht nicht blos ein Verhältniß eines Staats gegen den anderen im Ganzen, ſondern auch einzelner Perſonen des einen gegen Einzelne des anderen, imgleichen gegen den ganzen anderen Staat ſelbſt in Betrachtung kommt; welcher Unterſchied aber vom Recht Einzelner im bloſen Naturzuſtande nur ſolcher Beſtimmungen bedarf, die ſich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern laſſen.

§. 54.

Die Elemente des Völkerrechts ſind: 1) daß Staaten, im äußeren Verhältniſſe gegen einander betrachtet, (wie geſetzloſe Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zuſtande ſind; 2) daß dieſer Zuſtand ein *Zuſtand* des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenngleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hoſtilität) iſt, welche, (indem ſie es Beide nicht beſſer haben wollen,) obzwar dadurch Keinem von dem Anderen Unrecht geſchieht, doch an ſich ſelbſt im höchſten Grade Unrecht iſt, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart ſind, auszugehen verbunden ſind; 3) daß ein Völkerbund, nach der Idee eines urſprünglichen geſellſchaftlichen Vertrages, nothwendig iſt, ſich zwar einander nicht in die einheimiſchen Mißhelligkeiten derſelben zu miſchen, aber doch gegen Angriffe der äußeren zu ſchützen; 4) daß die Verbindung doch keine ſouveraine Gewalt, (wie in einer bürgerlichen Verfaſſung,) ſondern nur eine *Genoſſenſchaft* (Föderalität) enthalten müſſe; eine Verbindung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muß, — ein Recht, in subsidium eines anderen und urſprünglichen Rechts, den Verfall in den Zuſtand des wirklichen Krieges derſelben unter einander von ſich abzuwehren (**foedus Amphictyonum**).

§. 55.

Bei jenem urſprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegen einander im Naturzuſtande, (um etwa einen, dem rechtlichen ſich annähernden Zuſtand zu ſtiften,) erhebt ſich zuerſt die Frage, welches Recht hat der Staat gegen ſeine eigenen Unterthanen, ſie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu ſetzen: ſo, daß es nicht von dieſer ihrem eigenen Urtheil abhängt, ob ſie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, ſondern der Oberbefehl des Souverains ſie hineinſchicken darf?

Dieſes Recht ſcheint ſich leicht darthun zu laſſen; nämlich aus dem Rechte, mit dem Seinen (Eigenthum) zu thun, was man will. Was Jemand aber der Subſtanz nach ſelbſt gemacht hat, davon hat er ein unbeſtrittenes Eigenthum. — Hier iſt alſo die Deduction, ſo wie ſie ein bloſer Juriſt abfaſſen würde.

Es gibt mancherlei Naturproducte in einem Lande, die doch, was die Menge derſelben von einer gewiſſen Art betrifft, zugleich als Gemächſel (artefacta) des Staats angeſehen werden müſſen, weil das Land ſie in ſolcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, ſondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner, (die nützlichſte Art des Geflügels,) Schafe, Schweine, das Rindergeſchlecht u. a. m. würden entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubthiere wegen in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchſt ſparſam anzutreffen ſein, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Beſitz ſicherte. — Eben das gilt auch von der Menſchenzahl, die, eben ſo wie in den Amerikaniſchen Wüſten, ja ſelbſt dann, wenn man dieſen den größten Fleiß, (den jene nicht haben,) beilegte, nur gering ſein kann. Die Einwohner würden nur ſehr dünn geſäet ſein, weil keiner derſelben ſich, mitſammt ſeinem Geſinde, auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr iſt, von Menſchen oder Wilden und Raubthieren verwüſtet zu werden; mithin ſich für eine ſo große Menge von Menſchen, als jetzt auf

einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — — So wie man nun von Gewächſen (z. B. den Kartoffeln) und von Hausthieren, weil ſie, was die Menge betrifft, ein Machwerk der Menſchen ſind, ſagen kann, daß man ſie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (tödten laſſen) kann; ſo, ſcheint es, könne man auch von der oberſten Gewalt im Staate, dem Souverain, ſagen, er habe das Recht, ſeine Unterthanen, die dem größten Theil nach ſein eigenes Product ſind, in den Krieg, wie auf eine Jagd, und zu einer Feldſchlacht, wie auf eine Luſtpartie zu führen.

Dieſer Rechtsgrund aber, (der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorſchweben mag,) gilt zwar freilich in Anſehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menſchen ſein können; will ſich aber doch ſchlechterdings nicht auf den Menſchen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden laſſen, der im Staate immer als mitgeſetzgebendes Glied betrachtet werden muß, (nicht blos als Mittel, ſondern auch zugleich als Zweck an ſich ſelbſt,) und der alſo zum Kriegführen nicht allein überhaupt, ſondern auch in jeder beſonderen Kriegserklärung, vermittelſt ſeiner Repräſentanten, ſeine freie Beiſtimmung geben muß, unter welcher einſchränkenden Bedingung allein der Staat über ſeinen gefahrvollen Dienſt disponiren kann.

Wir werden alſo wohl dieſes Recht von der Pflicht des Souverains gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben; wobei dieſes dafür angeſehen werden muß, daß es ſeine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar paſſiv (mit ſich machen läßt), doch auch ſelbſtthätig iſt und den Souverain ſelbſt vorſtellt.

§. 56.

Im natürlichen Zuſtande der Staaten iſt das **Recht zum Kriege** (zu Hoſtilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat ſein Recht verfolgt, nämlich wenn er ſich von dieſem lädirt glaubt, durch eigene Gewalt; weil es durch einen Proceß, (als durch den allein die Zwiſtigkeiten ausgeglichen werden,) in jenem Zuſtande nicht geſchehen kann. — Außer der thätigen Verletzung, (der erſten Aggreſſion, welche von der erſten Hoſtilität unterſchieden iſt,) iſt es

die **Bedrohung**. Hiezu gehört entweder eine zuerst vorgenommene Zurüſtung, worauf ſich das Recht des Zuvorkommens (**jus praeventionis**) gründet, oder auch blos die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachſende Macht (**potentia tremenda**) eines anderen Staats. Dieſe iſt eine Läſion des Mindermächtigen, blos durch den Zuſtand vor aller That des Uebermächtigen, und im Naturzuſtande iſt dieſer Angriff allerdings rechtmäßig. Hierauf gründet ſich alſo das Recht des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten.

Was die thätige Verletzung betrifft, die ein **Recht zum Kriege** gibt, ſo gehört dazu die ſelbſtgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats, die Wiedervergeltung (**retorsio**), ohne eine Erſtattung (durch friedliche Wege) bei dem anderen Staate zu ſuchen, womit, der Förmlichkeit nach, der Ausbruch des Krieges, ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegsankündigung) eine Aehnlichkeit hat; weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszuſtande finden will, etwas Analogiſches mit einem Vertrag angenommen werden muß, nämlich Annahme der Erklärung des anderen Theils, daß beide ihr Recht auf dieſe Art ſuchen wollen.

§. 57.

Das Recht im Kriege iſt gerade das im Völkerrecht, wobei die meiſte Schwierigkeit iſt, um ſich auch nur einen Begriff davon zu machen, und ein Geſetz in dieſem geſetzloſen Zuſtande zu denken (**inter arma silent leges**), ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen; es müßte denn dasjenige ſein: den Krieg nach ſolchen Grundſätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzuſtande der Staaten (im äußeren Verhältniſſe gegen einander) herauszugehen und in einen rechtlichen zu treten.

Kein Krieg unabhängiger Staaten gegen einander kann ein Strafkrieg (**bellum punitivum**) ſein. Denn Strafe findet nur im Verhältniſſe eines Oberen (**imperantis**) gegen den Unterworfenen (**subditum**) Statt, welches Verhältniß nicht das der Staaten gegen

einander iſt; — aber auch weder ein Ausrottungs- (bellum internecinum), noch Unterjochungskrieg (bellum subjugatorium), der eine moraliſche Vertilgung eines Staats, (deſſen Volk nun mit dem des Ueberwinders entweder in eine Maſſe verſchmelzt, oder in Knechtſchaft verfällt,) ſein würde. Nicht als ob dieſes Nothmittel des Staats, zum Friedenszuſtande zu gelangen, an ſich dem Rechte eines Staats widerſpräche, ſondern weil die Idee des Völkerrechts blos den Begriff eines Antagonismus nach Principien der äußeren Freiheit bei ſich führt, um ſich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche, durch Vergrößerung der Macht des einen Staats, für den anderen bedrohend ſein kann.

Vertheidigungsmittel aller Art ſind dem bekriegten Staat erlaubt, nur nicht ſolche, deren Gebrauch die Unterthanen deſſelben, Staatsbürger zu ſein, unfähig machen würde; denn alsdann machte er ſich ſelbſt zugleich unfähig, im Staatenverhältniſſe nach dem Völkerrechte für eine Perſon zu gelten, (die gleicher Rechte mit anderen theilhaftig wäre.) Darunter gehört: ſeine eigenen Unterthanen zu Spionen, dieſe, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmiſchern, (in welche Klaſſe auch wohl die ſogenannten Scharfſchützen, welche Einzelnen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten,) oder auch nur zur Verbreitung falſcher Nachrichten zu gebrauchen; mit einem Worte, ſich ſolcher heimtückiſchen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich iſt, vernichten würden.

Im Kriege iſt es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Perſonen das Ihrige abzuzwingen, (denn das wäre Raub; weil nicht das überwundene Volk, ſondern der Staat, unter deſſen Herrſchaft es war, durch daſſelbe Krieg führte;) ſondern durch Ausſchreibungen gegen ausgeſtellte Scheine: um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Laſt proportionirlich zu vertheilen.

§. 58.

Das Recht **nach dem Kriege**, d. i. im Zeitpuncte des Friedensvertrags und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluß zu gelangen, Tractaten gepflogen werden, und zwar nicht gemäß irgend einem vorzuschützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehe, sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen läßt, sich stützend auf seine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen; weil er den Krieg seines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müßte; sondern, ob er sich gleich dieses Argument denken mag, so darf er es doch nicht anführen, weil er ihn sonst für einen Bestrafungskrieg erklären, und so wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hiezu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu stellende) Auswechselung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen.

Der überwundene Staat, oder dessen Unterthanen verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, so, daß jene zur Colonie, diese zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist. — Eine Colonie oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen Staat Gehörigen nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste ausübende Gewalt hat. Der letztere heißt der Mutterstaat. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst, (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorsitz eines Vicekönigs) regiert (civitas hybrida). Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln, und ist jetzt Großbritannien in Ansehung Irlands.

Noch weniger kann Leibeigenschaft und ihre Rechtmäßigkeit von der Ueberwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden, weil man hiezu einen Strafkrieg annehmen müßte. Am Allerwenigsten eine erbliche Leibeigenschaft, die überhaupt absurd ist, weil die Schuld aus Jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Daß mit dem Friedensſchluſſe auch die Amneſtie verbunden ſei, liegt ſchon im Begriffe deſſelben.

§. 59.

Das Recht des Friedens iſt 1) das im Frieden zu ſein, wenn in der Nachbarſchaft Krieg iſt, oder das der **Neutralität**; 2) ſich die Fortdauer des geſchloſſenen Friedens zuſichern zu laſſen, d. i. das der **Garantie**; 3) zu wechſelſeitiger **Verbindung** (Bundsgenoſſenſchaft) mehrerer Staaten, ſich gegen alle äußere oder innere etwanige Angriffe gemeinſchaftlich zu vertheidigen; nicht ein Bund zum Angreifen und innerer Vergrößerung.

§. 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität d. i. dem Grade nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf ſich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an ſich zuläſſigen in dem Maaße bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was iſt aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzuſtande, ein jeder Staat in ſeiner eigenen Sache Richter iſt, ein ungerechter Feind? Es iſt derjenige, deſſen öffentlich, (es ſei wörtlich oder thätlich) geäußerter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn ſie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszuſtand unter Völkern möglich, ſondern der Naturzuſtand verewigt werden müßte. Dergleichen iſt die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man vorausſetzen kann, daß ſie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, ſich gegen einen ſolchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch nicht, um ſich in ſein Land zu theilen, einen Staat gleichſam auf der Erde verſchwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches ſein urſprüngliches Recht, ſich in ein gemeines Weſen zu verbinden, nicht verlieren kann, ſondern es eine neue Verfaſſung annehmen zu laſſen, die, ihrer Natur nach, der Neigung zum Kriege ungünſtig iſt.

Uebrigens ist der Ausdruck: eines ungerechten Feindes, im Naturzustande pleonastisch; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der sein, welchem meinerseits zu widerstehen ich Unrecht thun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind sein.

§. 61.

Da der Naturzustand der Völker ebensowohl, als einzelner Menschen, ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten, so ist vor dieser Ereigniß alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äußere Mein und Dein der Staaten blos provisorisch, und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird,) peremtorisch geltend und ein wahrer Friedenszustand werden. Weil aber, bei gar zu großer Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche, die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muß; eine Menge solcher Corporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt; so ist der ewige Friede, (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts,) freilich eine unausführbare Idee. Die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur continuirlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.

Man kann einen solchen Verein einiger Staaten, um den Frieden zu erhalten, den permanenten Staatencongreß nennen, zu welchem sich zu gesellen, jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen, (wenigstens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts in Absicht auf die Erhaltung des Friedens betrifft,) in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag noch Statt fand; wo die Minister der meisten europäischen Höfe, und selbst der kleinsten Republiken, ihre Beschwerden über die

Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten, und ſo ſich ganz Europa als einen einzigen föderirten Staat dachten, den ſie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichſam als Schiedsrichter annahmen, ſtatt deſſen ſpäterhin das Völkerrecht blos in Büchern übrig geblieben, aus Cabinetten aber verſchwunden, oder nach ſchon verübter Gewalt, in Form der Deductionen, der Dunkelheit der Archive anvertraut worden iſt.

Unter einem Congreß wird hier aber nur eine willkührliche, zu aller Zeit ablösliche Zuſammentretung verſchiedener Staaten, nicht eine ſolche Verbindung, welche, (ſo wie die der Amerikaniſchen Staaten,) auf einer Staatsverfaſſung gegründet und daher unauflöslich iſt, verſtanden; — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichſam durch einen Proceß, nicht auf barbariſche (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg zu entſcheiden, realiſirt werden kann.

Des

öffentlichen Rechts

dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§. 62.

Diese Vernunftidee einer friedlichen, wenngleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die unter einander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als globus terraqueus) in bestimmte Grenzen eingeschlossen, und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Theil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann; so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (communio), und hiemit des Gebrauchs oder des Eigenthums an denselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung (commercium), d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen anderen, sich zum Verkehr unter einander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, sofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf

gewiſſe allgemeine Geſetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche (jus cosmopoliticum) genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinſchaft mit einander zu ſetzen ſcheinen; und dennoch ſind ſie, vermittelſt der Schifffahrt, gerade die glücklichſten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welches, je mehr es einander nahe Küſten gibt, (wie die des mittelländiſchen,) nur deſto lebhafter ſein kann, deren Beſuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlaſſung auf denſelben, um ſie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlaſſung dazu gibt, daß Uebel und Gewaltthätigkeit an einem Orte unſeres Globs an allen gefühlt wird. Dieſer mögliche Mißbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinſchaft mit allen zu verſuchen und zu dieſem Zweck alle Gegenden der Erde zu beſuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Anſiedelung auf dem Boden eines anderen Volks (jus incolatus) iſt, als zu welchem ein beſonderer Vertrag erfordert wird.

Es fragt ſich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (accolatus) und Beſitznehmung in der Nachbarſchaft eines Volks, das in einem ſolchen Landſtriche ſchon Platz genommen hat, auch ohne ſeine Einwilligung unternehmen dürfe? —

Wenn Anbauung in ſolcher Entlegenheit vom Sitz des erſteren geſchieht, daß keines derſelben im Gebrauch ſeines Bodens dem anderen Eintrag thut, ſo iſt das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker ſind, (wie die Hottentotten, Tunguſen und die meiſten Amerikaniſchen Nationen,) deren Unterhalt von großen öden Landſtrecken abhängt, ſo würde dies nicht mit Gewalt, ſondern nur durch Vertrag, und ſelbſt dieſer nicht mit Benutzung der Unwiſſenheit jener Einwohner in Anſehung der Abtretung ſolcher Ländereien geſchehen können; obzwar die Rechtfertigungsgründe ſcheinbar genug ſind, daß eine ſolche Gewaltthätigkeit zum Weltbeſten gereiche; theils durch Cultur roher Völker, (wie der Vorwand, durch den ſelbſt Büſching die blutige Einführung der chriſtlichen Religion in Deutſchland entſchuldigen will,) theils zur Reinigung ſeines eigenen Landes von verderbten Menſchen und gehoffter Beſſerung derſelben,

oder ihrer Nachkommenschaft, in einem anderen Welttheile (wie in Neuholland); denn alle diese vermeintlich guten Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen. — Wendet man hiegegen ein: daß bei solcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande sein würde; so kann das ebensowenig jene Rechtsbedingung aufheben, als der Vorwand der Staatsrevolutionisten, daß es auch, wenn Verfassungen verunartet sind, dem Volke zustehe, sie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu sein, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

Beschluß.

Wenn Jemand nicht beweisen kann, daß ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, daß es nicht ist. Will es ihm mit Keinem von Beiden gelingen, (ein Fall, der oft eintritt;) so kann er noch fragen: ob es ihn *interessire*, das Eine oder das Andere (durch eine Hypothese) *anzunehmen*, und dies zwar in theoretischer, oder in praktischer Rücksicht, d. i. entweder um sich blos ein gewisses Phänomen, (wie z. B. für den Astronom das des Rückganges und Stillstandes der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder *pragmatisch* (bloser Kunstzweck), oder *moralisch* d. i. ein solcher Zweck sein kann, den sich zu setzen die Maxime selbst Pflicht ist. — Es versteht sich von selbst: daß nicht das *Annehmen* (suppositio) der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein blos theoretisches und dazu noch problematisches Urtheil ist, hier zur Pflicht gemacht werde; denn dazu (etwas zu glauben) gibts keine Verbindlichkeit, sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, daß er ausgeführt

werden könne, dennoch aber ſeine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonſtrirt werden kann, das iſt es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun ſpricht die moraliſch-praktiſche Vernunft in uns ihr unwiderrufliches Veto aus: es ſoll kein Krieg ſein; weder der, welcher zwiſchen Mir und Dir im Naturzuſtande, noch zwiſchen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im geſetzlichen, doch äußerlich (im Verhältniß gegen einander) im geſetzloſen Zuſtande ſind; — denn das iſt nicht die Art, wie Jedermann ſein Recht ſuchen ſoll. Alſo iſt nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding ſei, und ob wir uns nicht in unſerem theoretiſchen Urtheile betrügen, wenn wir das Erſtere annehmen, ſondern wir müſſen ſo handeln, als ob das Ding ſei, was vielleicht nicht iſt, auf Begründung deſſelben und diejenige Conſtitution, die uns dazu die tauglichſte ſcheint, (vielleicht den Republicanismus aller Staaten ſammt und ſonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heilloſen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre innere Anſtalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das Letztere, was die Vollendung dieſer Abſicht betrifft, auch immer ein frommer Wunſch bliebe, ſo betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime dahin unabläſſig zu wirken; denn dieſe iſt Pflicht; das moraliſche Geſetz aber in uns ſelbſt für betrüglich anzunehmen, würde den Abſcheu erregenden Wunſch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und ſich, ſeinen Grundſätzen nach, mit den übrigen Thierklaſſen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzuſehen.

Man kann ſagen, daß dieſe allgemeine und fortdauernde Friedensſtiftung nicht blos einen Theil, ſondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft ausmache; denn der Friedenszuſtand iſt allein der unter Geſetzen geſicherte Zuſtand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menſchen, mithin die in einer Verfaſſung zuſammen ſind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die ſich bisher am Beſten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, ſondern die durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer recht-

lichen Verbindung der Menſchen unter öffentlichen Geſetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beiſpiele, (als die nur erläutern, aber nichts beweiſen können,) trüglich ſind, und ſo allerdings einer Metaphyſik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieſer ſpotten, doch unvorſichtiger Weiſe ſelbſt zugeſtehen, wenn ſie z. B., wie ſie es oft thun, ſagen: „die beſte Verfaſſung iſt die, wo nicht die Menſchen, ſondern die Geſetze machthabend ſind." Denn was kann mehr metaphyſiſch ſublimirt ſein, als eben dieſe Idee, welche gleichwohl, nach jener ihrer eigenen Behauptung, die bewährteſte objective Realität hat, die ſich auch in vorkommenden Fällen leicht darſtellen läßt, und welche allein, wenn ſie nicht revolutionsmäßig durch einen Sprung, d. i. durch gewaltſame Umſtürzung einer bisher beſtandenen fehlerhaften, — (denn da würde ſich zwiſcheninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zuſtandes ereignen,) ſondern durch allmählige Reform nach feſten Grundſätzen verſucht und durchgeführt wird, in continuirlicher Annäherung zum höchſten politiſchen Gut, zum ewigen Frieden hinleiten kann.

II.

Die

Metaphysik der Sitten.

Zweiter Theil,

metaphysische Anfangsgründe

der

Tugendlehre.

1797.

Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (ein System der Vernunfterkenntniß aus Begriffen) gibt, so muß es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik geben. — Es fragt sich nur: ob es für jede praktische Philosophie, als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik) metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie, als wahre Wissenschaft (systematisch), nicht blos als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch), aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird Niemand dies Bedürfniß bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äußeren Verhältniß einzuschränkenden Willkühr; abgesehen von allem Zweck, als der Materie derselben. Die Pflichtenlehre ist also hier eine bloße Wissenslehre (**doctrina scientiae**) *).

*) Ein der praktischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein praktischer Philosoph. Der letztere ist derjenige, welcher sich den Vernunftzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wissen verbindet; welches, da es aufs Thun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwan eine Rechtspflicht betrifft, — als bei welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau bestimmt werden, und darum der mathematischen Abgemessenheit analog sein muß, — sondern eine bloße Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist, (welches, wegen der Zwecke, die natürlicher Weise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann;) sondern vornehmlich auf das innere Princip des Willens, nämlich daß das Bewußtsein dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sei, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprincip verknüpft, sagen zu können: daß er ein praktischer Philosoph sei.

In dieſer Philoſophie (der Tugendlehre) ſcheint es nun der Idee derſelben gerade zuwider zu ſein, bis zu metaphyſiſchen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empiriſchen (von jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man ſich für einen Begriff von der hohen Kraft und herculiſchen Stärke machen, die ausreichen ſollte, um die laſtergebärenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüſtkammer der Metaphyſik entlehnen ſoll? welche eine Sache der Speculation iſt, die nur wenig Menſchen zu handhaben wiſſen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörſälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn ſie mit metaphyſiſchen Brocken ausgeſchmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum iſt es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den erſten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphyſik nachzuſpüren; denn irgend Einer muß doch als Philoſoph auf die erſten Gründe dieſes Pflichtbegriffs hinausgehen: weil ſonſt weder Sicherheit, noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewiſſes Gefühl, welches man, ſeiner davon erwarteten Wirkung halber, moraliſch nennt, zu verlaſſen, kann auch wohl dem Volkslehrer genügen; indem dieſer zum Probirſtein einer Tugendpflicht, ob ſie es ſei oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein Jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Geſetz machte, würde eine ſolche wohl mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen können?" Aber wenn es blos Gefühl wäre, was auch dieſen Satz zum Probirſtein zu nehmen uns zur Pflicht machte, ſo wäre dieſe doch alsdann nicht durch die Vernunft dictirt, ſondern nur inſtinctmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein in der That gründet ſich kein moraliſches Princip †), wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, ſondern ein ſolches Princip iſt wirklich nichts Anderes, als dunkel gedachte Metaphyſik, die jedem Menſchen in ſeiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der ſeinen Lehrling über den

†) 1. Ausg.: „Allein kein moraliſches Princip gründet ſich in der That", u. ſ. w.

Pflichtimperativ, und deſſen Anwendung auf moraliſche Beurtheilung ſeiner Handlungen ſokratiſch zu katechiſiren verſucht. — Der Vortrag deſſelben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphyſiſch und die Sprache nicht nothwendig ſcholaſtiſch ſein, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philoſophen bilden will. Aber der Gedanke muß bis auf die Elemente der Metaphyſik zurückgehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja ſelbſt nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten iſt.

Geht man von dieſem Grundſatze ab, und fängt vom pathologiſchen, oder dem reinäſthetiſchen, oder auch dem moraliſchen Gefühl (dem ſubjectivpraktiſchen ſtatt des objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form deſſelben d. i. dem Geſetz an, um von da aus die Pflichten zu beſtimmen; ſo finden freilich keine metaphyſiſchen Anfangsgründe der Tugendlehre Statt, — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, iſt jederzeit phyſiſch. — Aber die Tugendlehre wird alsdenn auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen, oder in Hörſälen u. ſ. w. verderbt. Denn es iſt nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Abſicht (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag alſo den orakelmäßig oder auch geniemäßig über Pflichtenlehre abſprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphyſik noch ſo ſehr anekeln; ſo iſt es doch für die, welche ſich dazu aufwerfen, unerlaßliche Pflicht, ſelbſt in der Tugendlehre zu jener ihren Grundſätzen zurückzugehen, und auf ihren Bänken vorerſt ſelbſt die Schule zu machen.

Man muß ſich hiebei billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, ſofern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückſeligkeitslehre zurückzuführen; doch ſo, daß eine gewiſſe moraliſche Glückſeligkeit, die nicht auf empiriſchen Urſachen beruhte, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein ſich ſelbſt widerſprechendes Unding iſt. — Der denkende Menſch nämlich, wenn er über

die Anreize zum Laſter geſiegt hat, und ſeine, oft ſaure Pflicht gethan zu haben ſich bewußt iſt, findet ſich in einem Zuſtande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückſeligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eignet Lohn iſt. — Nun ſagt der Eudämoniſt: dieſe Wonne, dieſe Glückſeligkeit iſt der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht beſtimme unmittelbar ſeinen Willen, ſondern nur vermittelſt der im Proſpect geſehenen Glückſeligkeit werde er bewogen, ſeine Pflicht zu thun. — Nun iſt aber klar, daß, weil er ſich dieſen Tugendlohn nur von dem Bewußtſein ſeine Pflicht gethan zu haben verſprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müſſe; d. i. er muß ſich verbunden finden ſeine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne daß er daran denkt, daß Glückſeligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung ſein werde. Er dreht ſich alſo mit ſeiner Aetiologie im Zirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen, glücklich (oder innerlich ſelig) zu ſein, wenn er ſich ſeiner Pflichtbeobachtung bewußt iſt; er kann aber zur Beobachtung ſeiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er vorausſieht, daß er ſich dadurch glücklich machen werde. — Aber es iſt in dieſer Vernünftelei auch ein Widerſpruch. Denn einerſeits ſoll er ſeine Pflicht beobachten, ohne erſt zu fragen, welche Wirkung dieſes auf ſeine Glückſeligkeit haben werde, mithin aus einem moraliſchen Grunde; andererſeits aber kann er doch nur etwas für ſeine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückſeligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachſen wird, mithin nach pathologiſchem Princip, welches gerade das Gegentheil des Vorigen iſt.

Ich habe an einem anderen Orte (der Berliniſchen Monatsſchrift) den Unterſchied der Luſt, welche pathologiſch iſt, von der moraliſchen, wie ich glaube, auf die einfachſten Ausdrücke zurückgeführt. Die Luſt nämlich, welche vor der Befolgung des Geſetzes hergehen muß, damit dieſem gemäß gehandelt werde, iſt pathologiſch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Geſetz hergehen muß, damit ſie empfunden werde, iſt in der ſittlichen Ordnung. — — Wenn dieſer Unterſchied nicht

beobachtet wird, wenn Eudämonie (das Glückſeligkeitsprincip) ſtatt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der innern Geſetzgebung) zum Grundſatze aufgeſtellt wird; ſo iſt die Folge davon Euthanaſie (der ſanfte Tod) aller Moral.

Die Urſache dieſer Irrungen iſt keine andere, als folgende. Der kategoriſche Imperativ, aus dem dieſe Geſetze dictatoriſch hervorgehen, will denen, die blos an phyſiologiſche Erklärungen gewohnt ſind, nicht in den Kopf; unerachtet ſie ſich doch durch ihn unwiderſtehlich gedrungen fühlen. Der Unmuth aber, ſich das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt, die Freiheit der Willkühr, ſo ſeelenerhebend auch eben dieſer Vorzug des Menſchen iſt, einer ſolchen Idee fähig zu ſein, reizt durch die ſtolzen Anſprüche der ſpeculativen Vernunft, die ſonſt ihr Vermögen in anderen Feldern ſo ſtark fühlt, die für die Allgewalt der theoretiſchen Vernunft Verbündeten gleichſam zum allgemeinen Aufgebot, ſich jener Idee zu widerſetzen, und ſo den moraliſchen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und, wo möglich, verdächtig zu machen.

Einleitung
zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die **Sittenlehre** (**philosophia moralis**) überhaupt, welche man auch die **Lehre von den Pflichten** benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen, (dem man im Deutschen den Namen **Tugendlehre** angemessen gefunden hat:) so, daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der **Rechtslehre** (**Jurisprudentia**), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der **Tugendlehre** (**Ethica**) eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der **Pflichtbegriff** ist an sich schon der Begriff von einer **Nöthigung** (Zwang) der freien Willkühr durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein **äußerer** oder ein **Selbstzwang** sein. Der moralische **Imperativ** verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt, (deren es etwa auch **heilige** geben könnte,) sondern auf **Menschen**, als vernünftige **Naturwesen** geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst an-

erkennen, doch zu übertreten, und selbst, wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich besteht *). — Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen, als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene Nöthigung (selbst, wenn sie eine äußere wäre,) mit der Freiheit der Willkühr zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird.

Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen, und, zum Theil mächtig, widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen, und durch die Vernunft, nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er thun soll.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun, die Tapferkeit (fortitudo) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, **Tugend** (virtus, fortitudo moralis). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

---

*) Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich, wenn er sich objectiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist (nach der Menschheit in seiner eigenen Person), betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es gibt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Uebertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte, und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang anthun muß. — Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege, (wo die schöne Fabel den Hercules, zwischen Tugend und Wollust hinstellt,) mehr Hang zeigt, der Neigung, als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkühr nicht als frei denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber, und die Unvermeidlichkeit desselben gibt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen.

Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde,) d. i. mit dem **Recht** zu thun. Die Ethik dagegen gibt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkühr), einen **Zweck** der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muß.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkühr (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von Anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Wenn ich aber auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, außer dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkühr, (wie das Recht dergleichen enthält,) noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne; so gibt dieses den Begriff von einem Zweck, der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber kann nicht zu der des Rechts, sondern muß zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach moralischen Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definirt werden. — Zweck und Zwangspflicht †) unterscheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren

†) 1. Ausg. „Zweck und Pflicht"

Beobachtung man von Anderen nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist blos die Folge daraus, daß sie eine Lehre der Zwecke ist, weil ein Zwang, dergleichen zu haben oder sich vorzusetzen, sich selbst widerspricht.

Daß aber die Ethik eine Tugendlehre (doctrina officiorum virtutis) sei, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigenthümlichkeit so eben gezeigt worden. — Es gibt nämlich keine andere Bestimmung der Willkühr, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen, etwas zu thun, was nicht mein Zweck, (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das Letztere wäre ein Widerspruch mit sich selbst; ein Act der Freiheit, der doch zugleich nicht frei wäre. — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch; weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht *). — Wie ist aber ein solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache, (daß er sich nicht widerspricht,) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache selbst, (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

---

*) Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er. — Der, so z. B. von genugsam fester Entschließung und starker Seele ist, eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen, den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, daß er hiebei eine Amtspflicht verabsäume, oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatz unbedenklich, obzwar sehr ungern absteht, beweist eben damit seine Freiheit im höchsten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird Jedermanns freier Willkühr überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist a priori bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmenden Maximen d. i. über seine Pflicht verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; indem dieser, das kategorische Sollen, in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken, (welche alle selbstsüchtig sind,) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede sein könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen, in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

Dahin gestellt: was denn das für ein Zweck sei, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sei, ist hier nur noch zu zeigen nöthig, daß und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniß (facultas moralis generatim) betrachtet, aber nicht allen Pflichten correspondiren Rechte eines Anderen (facultas juridica), Jemand zu

zwingen, ſondern nur den beſonders ſogenannten Rechtspflichten. — Eben ſo correſpondirt aller ethiſchen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethiſche Pflichten ſind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich ſind es nicht, welche nicht ſowohl einen gewiſſen Zweck (Materie, Object der Willkühr), als blos das Förmliche der ſittlichen Willensbeſtimmung, (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geſchehen müſſe,) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt, kann **Tugendpflicht** genannt werden. Daher gibt es mehrere der letzteren (auch verſchiedene Tugenden); dagegen von der erſteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige Pflicht, (nur eine †) tugendhafte Geſinnung) gedacht wird.

Die Tugendpflicht iſt von der Rechtspflicht weſentlich darin unterſchieden: daß zu dieſer ein äußerer Zwang moraliſch-möglich iſt, jene aber auf dem freien Selbſtzwange allein beruht. — Für endliche, heilige Weſen, (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal verſucht werden können,) gibt es keine Tugendlehre, ſondern blos Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktiſchen Vernunft iſt, indeſſen daß die erſte zugleich eine Autokratie derſelben d. i. ein, wenngleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem ſittlichen kategoriſchen Imperativ richtig geſchloſſenes Bewußtſein des Vermögens enthält, über ſeine dem Geſetz widerſpänſtigen Neigungen Meiſter zu werden; ſo daß die menſchliche Moralität in ihrer höchſten Stufe doch nichts mehr, als Tugend ſein kann; ſelbſt wenn ſie ganz rein, (vom Einfluſſe einer, der Pflicht fremdartigen Triebfeder völlig frei) wäre, da ſie dann gemeiniglich als ein Ideal, (dem man ſtets ſich annähern müſſe,) unter dem Namen des Weiſen dichteriſch perſonificirt wird.

Tugend iſt aber auch nicht blos als Fertigkeit und, (wie die Preisſchrift des Hofpred. Cochius ſich ausdrückt,) für eine lange, durch Uebung erworbene Gewohnheit moraliſch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn dieſe nicht eine

†) Die Worte: „nur eine" fehlen in der 1. Ausg.

Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie, wie ein jeder andere Mechanismus aus technisch-praktischer Vernunft, weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.

Anmerkung.

Der Tugend $= +a$ ist die negative Untugend (moralische Schwäche) $= 0$ als logisches Gegentheil (contradictorie oppositum), das Laster aber $= -a$ als Widerspiel (contrarie s. realiter oppositum) entgegengesetzt, und es ist eine, nicht blos unnöthige, sondern auch anstößige Frage: ob zu großen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele, als selbst zu großen Tugenden gehöre? Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens, mithin sofern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im gesunden Zustande der Seele sich befindet. Große Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist? welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke beizulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn weil jene blos in der Macht der die Vernunft schwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweiset, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke, als im gesunden Zustande beweisen könne? welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde, sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkühr, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird. Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da Niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Act, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zweckes überhaupt verbindet.

Es muß nun einen solchen Zweck und einen ihm correspondirenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen gibt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche, als Object, jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken muß es aber auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu anderen Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkühr unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjective), eigentlich pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende; diese aber muß man die moralische (objective) Zwecklehre nennen, welche Unterscheidung hier doch über-

flüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Principien beruht, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf a priori in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Principien beruht.

IV.

Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: eigene Vollkommenheit, — fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegen einander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits, mit fremder Vollkommenheit andererseits zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also, zu sagen: man sei verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Ebenso ist es ein Widerspruch: eines Anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines anderen Menschen, als einer Person, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun soll, was kein Anderer, als er selbst thun kann.

V.

Erläuterung dieser zwei Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit ist mancher Mißdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transscendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweiten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine sein; (denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins.) Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That sein kann, nicht was blos Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also nichts Anderes sein, als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. 1) Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum) immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, emporzuarbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht blos

die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anräthig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin, und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2) Die Cultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist; die, weil sie ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, der moralische Sinn heißt, gleichsam ein besonderer Sinn (sensus moralis), der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, mißbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zu dem seinigen †) zu machen.

B.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da Einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen, (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe genießt, bestehe:) so muß man bemerken, daß, ohne den Mißbrauch des Worts hier zu rügen, (der schon einen Widerspruch in sich enthält,) die erste Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit gehöre. — Denn

†) 1. Ausg.: „zum Gegenstande"

der, welcher sich im bloſen Bewußtſein ſeiner Rechtſchaffenheit glücklich fühlen ſoll, beſitzt ſchon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht iſt.

Wenn es alſo auf Glückſeligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht ſein ſoll, ſo muß es die Glückſeligkeit anderer Menſchen ſein, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was dieſe zu ihrer Glückſeligkeit zählen mögen, bleibt ihnen ſelbſt zu beurtheilen überlaſſen; nur daß mir auch zuſteht, Manches zu weigern, was ſie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn ſie ſonſt kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu ſetzen, meine eigene (phyſiſche) Glückſeligkeit auch beſorgen zu müſſen, und ſo dieſen meinen natürlichen und blos ſubjectiven Zweck zur Pflicht (objectiven Zweck) machen, iſt ein ſcheinbarer, mehrmals gebrauchter Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV.) und bedarf einer Zurechtweiſung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel ſind große Verſuchungen zu Uebertretung ſeiner Pflicht, Wohlhabenheit, Stärke, Geſundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einfluſſe entgegen ſtehen, können alſo auch, wie es ſcheint, als Zwecke angeſehen werden, die zugleich Pflicht ſind; nämlich ſeine eigene Glückſeligkeit zu befördern, und ſie nicht blos auf fremde zu richten. — Aber alsdenn iſt dieſe nicht der Zweck, ſondern die Sittlichkeit des Subjects iſt es, von welchem die Hinderniſſe wegzuräumen, es blos das erlaubte Mittel iſt; da Niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoraliſchen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für ſich ſelbſt zu ſuchen, iſt direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine ſolche wohl ſein; nämlich Armuth, als eine große Verſuchung zu Laſtern, abzuwehren. Alsdann aber iſt es nicht meine Glückſeligkeit, ſondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht iſt.

VI.

Die Ethik gibt nicht Gesetze für die Handlungen, (denn das thut die Rechtslehre,) sondern nur für die Maximen der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz, (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie desselben, abstrahire;) wie denn das formale Princip der Pflicht im kategorischen Imperativ: „handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne", es schon anzeigt; nur daß in der Ethik dieses als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer sein könnte; wo es alsdenn eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als solche subjective Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung blos qualificiren; welches nur ein negatives Princip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. — Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjective Zweck, (den Jedermann hat,) dem objectiven, (den sich Jedermann dazu machen soll,) untergeordnet wird. Der Imperativ: „du sollst dir Dieses oder Jenes (z. B. die Glückseligkeit Anderer) zum Zweck machen", geht auf die Materie der Willkühr (ein Object). Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne daß der Handelnde hiebei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabsichtigte, so muß, wenn es einen Zweck gibt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen daß

für die Maxime selbst die bloße Möglichkeit, zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammenzustimmen, schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können willkührlich sein, und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Gesetz aber hebt das Willkührliche der Handlungen auf, und ist darin von aller Anpreisung, (da blos die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden,) unterschieden.

VII.

Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ists ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkühr überlasse d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wieviel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere, (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe,) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst (meritum) $= +a$; ihre Uebertretung aber ist nicht sofort Verschuldung (demeritum) $= -a$, sondern blos moralischer Unwerth $= 0$, außer wenn es

dem Subject Grundſatz wäre, ſich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorſatzes im erſteren heißt eigentlich allein Tugend (virtus), die Schwäche in der zweiten nicht ſowohl Laſter (vitium), als vielmehr blos Untugend, Mangel an moraliſcher Stärke (defectus moralis). (Wie das Wort Tugend von taugen herkömmt, ſo bedeutet Untugend der Etymologie nach ſoviel als zu nichts taugen †).) Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt Uebertretung (peccatum). Die vorſätzliche Uebertretung aber, die zum Grundſatz geworden iſt, macht eigentlich das aus, was man Laſter (vitium) nennt.

Obzwar die Angemeſſenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Menſch zu ſein) nichts Verdienſtliches iſt, ſo iſt doch die der Maxime ſolcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die **Achtung** fürs Recht verdienſtlich. Denn der Menſch macht ſich dadurch das Recht der Menſchheit, oder auch der Menſchen, zum Zweck, und erweitert dadurch ſeinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit (officium debiti); weil ein Anderer aus ſeinem Rechte wohl Handlungen nach dem Geſetz, aber nicht, daß dieſes auch zugleich die Triebfeder zu denſelben enthalte, von mir fordern kann. Ebendieſelbe Bewandniß hat es auch mit dem allgemeinen ethiſchen Gebote: „handle pflichtmäßig, aus Pflicht." Dieſe Geſinnung in ſich zu gründen und zu beleben iſt, ſowie die vorige, verdienſtlich; weil ſie über das Pflichtgeſetz der Handlungen hinausgeht, und das Geſetz, an ſich, zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müſſen auch dieſe Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Anſehung deren ein ſubjectives Princip ihrer ethiſchen Belohnung, und zwar, um ſie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit ſo nahe, als möglich zu bringen, der Empfänglichkeit derſelben nach dem Tugendgeſetze, Statt findet, nämlich einer moraliſchen Luſt, die über die bloſe Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, (die blos negativ ſein kann,) hinausgeht, und von der man rühmt, daß die Tugend in dieſem Bewußtſein ihr eigener Lohn ſei.

---

†) 1. Ausg.: „(Wie das Wort Tugend von taugen, ſo ſtammt Untugend von zu nichts taugen.)"

Wenn dieſes Verdienſt ein Verdienſt des Menſchen um andere Menſchen iſt, ihren natürlichen und von allen Menſchen dafür anerkannten Zweck zu befördern, (ihre Glückſeligkeit zu der ſeinigen zu machen,) ſo könnte man dies das ſüße Verdienſt nennen, deſſen Bewußtſein einen moraliſchen Genuß verſchafft, in welchem Menſchen durch Mitfreude zu ſchwelgen geneigt ſind; indeſſen daß das ſauere Verdienſt, anderer Menſchen wahres Wohl, auch wenn ſie es für ein ſolches nicht erkennten, (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine ſolche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, ſondern nur Zufriedenheit mit ſich ſelbſt bewirkt, obzwar es im letzten Falle noch größer ſein würde.

VIII.

Expoſition der Tugendpflichten, als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht iſt.

a) Phyſiſcher d. i. Cultur aller Vermögen überhaupt, zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieſes Pflicht, mithin an ſich ſelbſt Zweck ſei, und jener Bearbeitung, auch ohne Rückſicht auf den Vortheil, den ſie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatiſcher), ſondern unbedingter (moraliſcher) Imperativ zum Grunde liege, iſt hieraus zu erſehen. Das Vermögen, ſich überhaupt irgend einen Zweck zu ſetzen, iſt das Charakteriſtiſche der Menſchheit (zum Unterſchiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon iſt alſo auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, ſich um die Menſchheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, ſich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglicher Zwecke, ſofern dieſes in dem Menſchen ſelbſt anzutreffen iſt, zu verſchaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen ſeiner Natur, als wodurch das Thier ſich allererſt zum Menſchen erhebt: mithin Pflicht an ſich ſelbſt.

Allein dieſe Pflicht iſt blos ethiſch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Be-

richtigung seines Verstandesvermögens d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worein Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkührlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können, ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden könnten."

b) Cultur der Moralität in uns. Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht, (daß das Gesetz nicht blos die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei.) — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu sein, und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünctlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen, — mithin nicht die Handlung selbst. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche einem Menschen das Wagstück eines Verbrechens abräth, von demselben für Tugend, (die den Begriff von Stärke gibt,) gehalten, und wie Viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu sein; wieviel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht

blos nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei.

2. Fremde Glückseligkeit, als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegrenzt sein; denn es darf hiebei nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Anderen, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiscenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Daß diese Wohlthätigkeit Pflicht sei, ergibt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniß, von Anderen auch geliebt zu werden (in Nothfällen von ihnen Hülfe zu erhalten), nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen, und diese Maxime niemals anders, als blos durch ihre Qualification zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen, Andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere, ohne Hoffnung der Wiedervergeltung, machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben, wieweit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für Jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniß sein werde, welches zu bestimmen Jedem selbst überlassen bleiben muß. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. — Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b) Moraliſches Wohlſein Anderer (salus moralis) gehört auch zu der Glückſeligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht iſt. Der Schmerz, den ein Menſch von Gewiſſensbiſſen fühlt, obzwar ſein Urſprung moraliſch iſt, iſt doch, der Wirkung nach, phyſiſch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zuſtand. Zu verhüten, daß jenen dieſer innere Vorwurf nicht verdienter Weiſe treffe, iſt nun zwar eben nicht meine Pflicht, ſondern ſeine Sache; wohl aber nichts zu thun, was, nach der Natur des Menſchen, Verleitung ſein könnte zu dem, worüber ihn ſein Gewiſſen nachher peinigen kann, das heißt, ihm kein Skandal zu geben. — Aber es ſind keine beſtimmten Grenzen, innerhalb welcher ſich dieſe Sorgfalt für die moraliſche Zufriedenheit Anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was iſt Tugendpflicht?

Tugend iſt die Stärke der Maxime des Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hinderniſſe erkannt, die ſie überwältigen kann; bei der Tugend aber ſind dieſe die Naturneigungen, welche mit dem ſittlichen Vorſatz in Streit kommen können, und da der Menſch es ſelbſt iſt, der ſeinen Maximen dieſe Hinderniſſe in den Weg legt, ſo iſt die Tugend nicht blos ein Selbſtzwang, (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten,) ſondern auch ein Zwang nach einem Princip der inneren Freiheit, mithin durch die bloſe Vorſtellung ſeiner Pflicht, nach dem formalen Geſetz derſelben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Geſetz; und zwar enthalten die ethiſchen eine ſolche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine ſolche Nöthigung, wozu auch eine äußere Geſetzgebung möglich iſt. In beiden liegt alſo der Begriff eines Zwanges, er mag nun Selbſtzwang oder Zwang durch einen Anderen ſein; da dann das moraliſche Vermögen

des erſteren Tugend, und die aus einer ſolchen Geſinnung (der Achtung fürs Geſetz) entſpringende Handlung Tugendhandlung (ethiſch) genannt werden kann, obgleich das Geſetz eine Rechtspflicht ausſagt. Denn es iſt die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht des Menſchen heilig zu halten.

Aber was zu thun Tugend iſt, das iſt darum noch nicht ſofort Tugendpflicht. Jenes kann blos das Formale der Maximen betreffen, dieſe aber geht auf die Materie derſelben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethiſche Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite iſt; weil ſie da blos ein Geſetz für die Maxime der Handlungen enthält, und der Zweck die Materie (Object) der Willkühr iſt, ſo gibt es viele, nach Verſchiedenheit des geſetzlichen Zwecks verſchiedene Pflichten, welche Tugendpflichten (officia **honestatis**) genannt werden; eben darum, weil ſie blos dem freien Selbſtzwange, nicht dem Zwange anderer Menſchen unterworfen ſind, und den Zweck beſtimmen, der zugleich Pflicht iſt.

Die Tugend, als die in der feſten Geſinnung gegründete Uebereinſtimmung des Willens mit jeder Pflicht, iſt, wie alles Formale, blos Eine und dieſelbe. Aber in Anſehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht iſt, d. i. desjenigen (des Materialen), was man ſich zum Zwecke machen ſoll, kann es mehr Tugenden geben, und da die Verbindlichkeit zu der Maxime deſſelben Tugendpflicht heißt, ſo folgt, daß es auch der Tugendpflichten mehrere gebe †).

Das oberſte Princip der Tugendlehre iſt: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Geſetz ſein kann. — Nach dieſem Princip iſt der Menſch ſowohl ſich ſelbſt, als Anderen Zweck, und es iſt nicht genug, daß er weder ſich ſelbſt, noch Andere blos als Mittel zu brauchen befugt iſt, (dabei er doch gegen ſie auch indifferent ſein kann,) ſondern den

†) 1. Ausg.: „und die Verbindlichkeit zu der Maxime deſſelben heißt Tugendpflicht, deren es alſo viele gibt.“

Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältniß der Menschen, zu sich selbst und Anderen, Zweck sein *kann*, das *ist* Zweck vor der reinen praktischen Vernunft, denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; in Ansehung derselben indifferent zu sein, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen, (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten,) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann **a priori** keine Zwecke gebieten, als nur sofern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

X.

Das oberste Princip der Rechtslehre war *analytisch*; das der Tugendlehre ist *synthetisch*.

Daß der äußere Zwang, sofern dieser ein dem Hindernisse der, nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden, äußeren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniß des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satze des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein Jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste *Rechtsprincip* ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äußeren Freiheit hinaus, und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen *Zweck*, den es zur *Pflicht* macht. Dieses Princip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduction (§. IX.) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äußeren Freiheit und der Einschränkung derselben durch das bloße Förmliche

ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die innere Freiheit, statt des Zwanges von außen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft, (welche alle diese Vermittelung verschmäht,) aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht: daß durch sie Zwecke aufgestellt werden, von denen überhaupt das Recht abstrahirt. — Im moralischen Imperativ, und der nothwendigen Voraussetzung der Freiheit zum Behuf desselben, machen das Gesetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbstzwanges, der eines Zweckes dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck, (der aber doch immer noch Pflicht ist,) darin gesetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und, bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei. Wobei sie, als Ideal, so glänzt, daß sie nach menschlichem Augenmaaß die Heiligkeit selbst, die zur Uebertretung nie versucht wird, zu verdunkeln scheint *); welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maaß für den Grad einer Stärke, als die Größe der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können, (welche in uns die Neigungen sind,) wir die subjectiven Bedingungen der Schätzung einer Größe für die objective der Größe an sich selbst zu halten verleitet werden. Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesammt ihre zu bekämpfenden Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, daß der Werth der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den

*) So daß man zwei bekannte Verse von Haller also variiren könnte †):

Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser, als das Heer von willenlosen Engeln.

†) Die Worte: „So daß — könnte:" fehlen in der 1. Ausg.

Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sei zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (facultas) der Ueberwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe, seiner Freiheit halber, schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß; so ist doch dieses Vermögen als Stärke (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung (exercitio) erhoben wird.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäß auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht.

	1.	2.	
Innere Tugendpflicht.	Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene Vollkommenheit.)	Zweck Anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die Glückseligkeit Anderer.)	Aeußere Tugendpflicht.
	3.	4.	
	Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist. Worauf die Moralität	Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist. Worauf die Legalität.	
	aller freien Willensbestimmung beruht.		

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Aesthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. — Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit gibt; weil sie als subjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesammt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio), durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewußtsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen.

a.

Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, blos aus dem Bewußtsein der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkühr aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That; wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. — Das erste ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letzte das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu

haben, oder ſich ein ſolches zu erwerben; denn alles Bewußtſein der Verbindlichkeit legt dieſes Gefühl zum Grunde, um ſich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden; ſondern ein jeder Menſch, (als ein moraliſches Weſen,) hat es urſprünglich in ſich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und, ſelbſt durch die Bewunderung ſeines unerforſchlichen Urſprungs, zu verſtärken: welches dadurch geſchieht, daß gezeigt wird, wie es, abgeſondert von allem pathologiſchen Reize und in ſeiner Reinigkeit, durch bloſe Vernunftvorſtellung eben am Stärkſten erregt wird.

Dieſes Gefühl einen moraliſchen Sinn zu nennen iſt nicht ſchicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretiſches, auf einen Gegenſtand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verſtanden; dahingegen das moraliſche Gefühl, (wie Luſt und Unluſt überhaupt) etwas bloS Subjectives iſt, was kein Erkenntniß abgibt. — Ohne alles moraliſche Gefühl iſt kein Menſch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für dieſe Empfindung wäre er ſittlich todt, und wenn, (um in der Sprache der Aerzte zu reden,) die ſittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieſes Gefühl bewirken könnte, ſo würde ſich die Menſchheit (gleichſam nach chemiſchen Geſetzen) in die bloſe Thierheit auflöſen und mit der Maſſe anderer Naturweſen unwiederbringlich vermiſcht werden. — Wir haben aber für das (ſittlich-) Gute und Böſe ebenſo wenig einen beſonderen Sinn, als wir einen ſolchen für die Wahrheit haben, ob man ſich gleich oft ſo ausdrückt, ſondern Empfänglichkeit der freien Willkühr für die Bewegung derſelben durch praktiſche reine Vernunft und ihr Geſetz, und das iſt es, was wir das moraliſche Gefühl nennen.

b.

Vom Gewiſſen.

Ebenſo iſt das Gewiſſen nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, ſich eines anzuſchaffen; ſondern jeder Menſch, als ſittliches Weſen, hat ein ſolches urſprünglich in ſich. Zum Gewiſſen verbunden zu ſein, würde ſo viel ſagen, als: die Pflicht auf ſich

haben, Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject, (das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren;) also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch *hat* kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht, ein Gewissen zu haben, sich gar nicht denken können.

Die mancherlei Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: daß nämlich ein *irrendes* Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit Statt hat. *Gewissenlosigkeit* ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber Jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen *Verstand* über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären; wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkührlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Acts des ersteren bewußt zu werden.

Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden, (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll, (zur Liebe genöthigt werden;) mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen (amor benevolentiae) aber kann, als ein Thun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch, (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des Anderen Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines Anderen, (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei. Aber alle Pflicht ist Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein sollte. Was man aber aus Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzuthun, ist Pflicht; man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unsere Gattung leider! dazu nicht geeignet ist, daß, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menschenhaß aber ist jederzeit häßlich, wenn er auch, ohne thätige Anfeindung, blos in der gänzlichen Abkehrung von Menschen, (der separatistischen Misanthropie,) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht, noch pflichtwidrig, sondern ein bloses Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen einigen Einfluß hätte. Wohlthun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt, und die Absicht seines Wohlthuns gelingen sieht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar

(zuerſt) lieben und vermittelſt dieſer Liebe (nachher) wohlthun, ſondern: thue deinem Nebenmenſchen wohl, und dieſes Wohlthun wird Menſchenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) würde alſo allein direct ſein. Zu dieſer aber (als einer unmittelbar mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbundenen Luſt) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Luſt woran genöthigt werden zu müſſen, iſt ein Widerſpruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung (reverentia) iſt ebenſowohl etwas blos Subjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenſtand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn ſie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgeſtellt werden. Zu dieſer alſo eine Pflicht zu haben würde ſo viel ſagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heißt: der Menſch hat eine Pflicht der Selbſtſchätzung, ſo iſt das unrichtig geſagt und müßte vielmehr heißen: das Geſetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für ſein eigenes Weſen ab, und dieſes Gefühl, (welches von eigener Art iſt,) iſt ein Grund gewiſſer Pflichten, d. i. gewiſſer Handlungen, die mit der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuſammen beſtehen können, nicht aber kann man ſagen †), er habe eine Pflicht der Achtung gegen ſich; denn er muß Achtung vor dem Geſetz in ſich ſelbſt haben, um ſich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundſätze der Metaphyſik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erſtlich: für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder

†) Die Worte: „aber kann man ſagen," fehlten in der 1. Ausg.

mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.

Denn alle moralische Beweise können, als philosophische, nur vermittelst einer Vernunfterkenntniß aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie gibt, durch die Construction der Begriffe geführt werden; die letzteren verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes; weil in der Anschauung a priori es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objects geben kann, die alle auf ebendenselben Grund zurück führen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erstlich aus dem Schaden, den die Lüge anderen Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst geführt werden will, so ist im ersten eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Wenn man sich aber bei der Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz damit tröstet, daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth; — denn verschiedene unzureichende Gründe neben einander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe, bis zum zureichenden Grunde, fortschreiten und können auch nur auf solche Art beweisend sein. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Ueberredungskunst.

Zweitens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden; mit anderen Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern

zu ſetzen, iſt falſch *). Es ſei z. B. gute Wirthſchaft, als das Mittlere zwiſchen zwei Laſtern, Verſchwendung und Geiz, gegeben; ſo kann ihr Urſprung als einer Tugend weder durch die allmählige Verminderung des erſten beider genannten Laſter (Erſparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzten Ergebenen, erklärt; auch können dieſe Laſter nicht ſo angeſehen werden, als ob ſie ſich gleichſam nach entgegengeſetzten Richtungen in der guten Wirthſchaft begegneten; ſondern ein jedes derſelben hat ſeine eigene Maxime, die der anderen nothwendig widerſpricht †).

Aus demſelben Grunde ††) kann kein Laſter überhaupt durch eine größere Ausübung gewiſſer Handlungen †††), als es zweckmäßig iſt (e. g. **Prodigalitas est excessus in consumendis opibus**), oder durch die kleinere Bewirkung derſelben, als ſich ſchickt, (e. g. **Avaritia est defectus** etc.) erklärt werden. Denn da hiedurch der Grad gar nicht beſtimmt wird, auf dieſen aber, ob

---

*) Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethiſch-claſſiſchen Formeln: **medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus etc.; medium tenuere beati ††††); virtus est medium vitiorum et utrinque reductum**, enthalten eine ſchale Weisheit, die gar keine beſtimmten Principien hat; denn dieſes Mittlere zwiſchen zwei äußeren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laſter) iſt von der Sparſamkeit (als Tugend) nicht darin unterſchieden, daß dieſe zu weit getrieben wird, ſondern hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht im Genuß ſeines Vermögens, ſondern, mit Entſagung auf denſelben, blos im Beſitz deſſelben zu ſetzen; ſo wie das Laſter der Verſchwendung nicht im Uebermaaße des Genuſſes ſeines Vermögens, ſondern in der ſchlechten Maxime zu ſuchen iſt, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung deſſelben zu ſehen, zum alleinigen Zweck macht.

†) Dieſer Nachſatz lautete in der 1. Ausg. ſo: „ſo kann ſie als Tugend nicht durch allmählige Verminderung des erſten beider genannten Laſter (Erſparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben, des dem letzteren Ergebenen, als entſpringend vorgeſtellt werden: indem ſie ſich gleichſam nach entgegengeſetzten Richtungen in der guten Wirthſchaft begegneten; ſondern eine jede derſelben hat ihre eigene Maxime, die der anderen nothwendig widerſpricht."

††) 1. Ausg.: „Ebenſo wenig und aus demſelben Grunde"

†††) 1. Ausg.: „Abſichten"

††††) Statt der Worte: „**virtus est medium vitiorum et utrinque reductum**" ſtand in der erſten Ausg.: „**insani sapiens nomen habent etc.**"

das Betragen pflichtmäßig sei oder nicht, Alles ankommt; so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach den, dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet; also nicht nach der empirischen Kenntniß, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen. Diese drei Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

1) Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.
2) Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegengesetzten Lastern.
3) Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

XIV †).

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt; das also Alles dem Gesetz gemäß gerne thut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt. — Sie ist nicht selbst, oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht, (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen;) sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen, (nach Gesetzen der

†) Die Zahl XIV fehlt in der 1. Ausg., daher in ihr die Zahlen der folgenden Abschnitte der Einleitung um eine Einheit niedriger stehen.

inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich sein soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Größe der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit (fortitudo moralis), die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt, weil sie den Endzweck des Daseins des Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König, u. s. w. und kann weder durch Zufall, noch Schicksal einbüßen; weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermuthlich künftig sein werden, an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun, und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein kann, so muß sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze; weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte, (wozu er alsdann noch einer anderen Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderen ihm †) angebotenen Waare zu erlesen.) — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken, (wie es denn unvermeidlich

†) „ihm" fehlt in der 1. Ausg.

ist,) ist nichts Anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend abgeleitet wird; ebenso ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweist. — Daher ist eine Aesthetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine subjective Darstellung der Metaphysik derselben; wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen; z. B. Ekel, Grauen ꝛc., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen, um der blos-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XV.

Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: daß der Begriff der **Freiheit**, der jenen beiden gemein ist, die Eintheilung in die Pflichten der äußeren und inneren Freiheit nothwendig macht; von denen die letzteren allein ethisch sind. — Daher muß diese und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht, (so wie oben die Lehre vom Gewissen als Bedingung aller Pflicht überhaupt,) als vorbereitender Theil (**discursus praeliminaris**) vorangeschickt werden.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Princip der inneren Freiheit.

Fertigkeit (habitus) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkühr. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie (habitus libertatis); denn wenn sie Angewohnheit (assuetudo), d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervor-

gehende, mithin auch nicht moraliſche Fertigkeit. Die Tugend kann man alſo nicht durch die Fertigkeit in freien geſetzmäßigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugeſetzt würde, „ſich durch die Vorſtellung des Geſetzes im Handeln zu beſtimmen", und da iſt dieſe Fertigkeit eine Beſchaffenheit nicht der Willkühr, ſondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-geſetzgebendes Begehrungsvermögen iſt, und eine ſolche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: ſeiner ſelbſt in einem gegebenen Fall Meiſter (animus sui compos) und über ſich ſelbſt Herr zu ſein (imperium in semet-ipsum), d. i. ſeine Affecten zu zähmen und ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen. — Die Gemüthsart (indoles) in dieſen beiden Zuſtänden iſt edel (erecta), im entgegengeſetzten Fall aber unedel (indoles abjecta, serva).

XVI.

Zur Tugend wird zuerſt erfordert die Herrſchaft über ſich ſelbſt.

Affecten und Leidenſchaften ſind weſentlich von einander unterſchieden; die erſteren gehören zum Gefühl, ſofern es, vor der Ueberlegung vorhergehend, dieſe ſelbſt unmöglich oder ſchwerer macht. Daher heißt der Affect jäh oder jach (animus praeceps), und die Vernunft ſagt durch den Tugendbegriff, man ſolle ſich faſſen; doch iſt dieſe Schwäche im Gebrauch ſeines Verſtandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend, und gleichſam etwas Kindiſches und Schwaches, was mit dem beſten Willen gar wohl zuſammen beſtehen kann, und das einzige Gute noch an ſich hat, daß dieſer Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verſchwiſtert ſich daher nicht ſo ſehr mit dem Laſter, als die Leidenſchaft. Leidenſchaft dagegen iſt die zur bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierde, (z. B. der Haß im Gegenſatz des Zorns.) Die Ruhe, mit der man ihr nachhängt, läßt Ueberlegung zu, und verſtattet dem Gemüth, ſich darüber Grundſätze zu machen und ſo, wenn die Neigung auf das Geſetz-

widrige fällt, über sie zu brüten, sie tief einwurzeln zu lassen, und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böse d. i. ein wahres Laster ist.

Die Tugend also, sofern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen (die Pflicht der Apathie), hinzukommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVII.

Zur Tugend wird Apathie, (als Stärke betrachtet,) nothwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkühr, bedeutete, in üblen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesammt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil selbst am Guten bis zum Affect steigen, oder vielmehr darin ausarten läßt. Man nennt den Affect dieser Art Enthusiasmus, und dahin ist auch die Mäßigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt, (**insani sapiens nomen ferat aequus iniqui, *ultra*, *quam satis est*, virtutem si petat ipsam.** *Horat.*) Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft sein. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge. Die wahre Stärke

der Tugend ist das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und festen Entschließung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge (adiaphora) einräumt, und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut, und es nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn einem beides bekömmt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von Vorne an. — Das Erste folgt daraus, weil sie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das Zweite gründet sich, subjectiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können, (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung,) sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freiheit in der Wahl seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

XVIII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieses Princip der Eintheilung muß **erstlich**, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und

zwar der specifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: daß 1) Tugendpflichten solche sind, für welche keine äußere Gesetzgebung Statt findet; 2) daß, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muß, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern blos für die Maximen der Handlungen gegeben, sein kann; 3) daß, (was wiederum aus diesem folgt,) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweitens: was das Materiale anlangt, muß sie nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden; so, daß der Mensch sowohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist; was man †) Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt; welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und Andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmäßigkeit von der Zweckmäßigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung (obligatio ethica) eine Tugendpflicht (officium ethicum s. virtutis) sei; mit anderen Worten: daß die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher gibt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Objecte gibt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjectiver Bestimmungsgrund, seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äußere Gesetzgebung ver-

†) 1. Ausg. „(die man . . . zu nennen pflegt,)"

bindlich zu sein, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen; da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben sein konnte? — Die Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (prăcis) bestimmend sein muß, ebenso wenig, wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern, auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei, und zwar so, daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe, (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann;) und so geräth sie in eine Casuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.

Die Casuistik ist also weder eine Wissenschaft, noch ein Theil derselben; denn das wäre Dogmatik, und ist nicht sowohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Uebung, wie die Wahrheit solle gesucht werden. Sie ist also fragmentarisch, nicht systematisch, (wie die Ethik sein mußte,) in sie verwebt, nur, gleich den Scholien, zum System hinzugethan.

Dagegen: nicht sowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft, und zwar in der Theorie seiner Pflichten sowohl, als in der Praxis, zu üben, das gehört besonders zur Ethik, als Methodenlehre der moralisch-praktischen Vernunft †). Die Methodik der ersten Uebung (in der Theorie der Pflichten) heißt Didaktik, und hier ist die Lehrart entweder akroamatisch, oder erotematisch; die letzte ist die Kunst, dem Lehrling

†) Die folgenden Worte lauten in der 1. Ausg. so: „wovon die erstere Uebung darin besteht, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß, und die erotematische Methode genannt werden kann, und dies zwar entweder, weil man es ihm schon gesagt hat" u. s. f.

dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er ſchon weiß, und dies zwar entweder weil man es ihm ſchon geſagt hat, blos aus ſeinem Gedächtniß, welche die eigentliche katechetiſche, oder weil man vorausſetzt, daß es ſchon in ſeiner Vernunft natürlicher Weiſe enthalten ſei und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogiſche (Sokratiſche) Methode heißt.

Der Didaktik †) als der Methode theoretiſcher Uebung entſpricht als Gegenſtück, im Praktiſchen, die Aſcetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre iſt, in welchem nicht blos der Tugendbegriff, ſondern auch wie das Tugendvermögen ſowohl, als der Wille dazu, in Ausübung geſetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach dieſen Grundſätzen werden wir alſo das Syſtem in zweien Theilen: der ethiſchen Elementarlehre und der ethiſchen Methodenlehre aufſtellen. Jeder Theil wird in ſeine Hauptſtücke, und dieſe ††) im erſten Theile, nach Verſchiedenheit der Subjecte, gegen welche dem Menſchen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten nach Verſchiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieſelbe, in verſchiedene Kapitel zerfällt werden.

XIX.

Die Eintheilung, welche die praktiſche Vernunft zu Gründung eines Syſtems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architektoniſche), kann nun nach zweierlei Principien, einzeln oder zuſammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das ſubjective Verhältniß der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniß der ethiſchen Geſetze zu den Pflichten überhaupt in einem Syſtem der Form nach vorſtellt. — Die erſte Eintheilung iſt die der Weſen, in Beziehung auf welche eine ethiſche Verbindlichkeit gedacht werden kann, die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethiſch-praktiſchen Vernunft; welche zu jener ihren Pflichten gehören,

†) 1. Ausg.: „der Katechetik"

††) 1. Ausg.: „welche" f. „und dieſe"

die also zur Ethik, nur sofern sie Wissenschaft sein soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

Erste Eintheilung der Ethik nach dem Unterschiede der Subjecte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

Pflichten

des Menschen gegen den Menschen		des Menschen gegen nicht menschliche Wesen	
gegen sich selbst	gegen andere Menschen	untermenschliche Wesen.	übermenschliche Wesen.

Zweite Eintheilung der Ethik nach Principien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

Ethische

Elementarlehre		Methodenlehre	
Dogmatik	Casuistik	Didaktik †)	Ascetik.

Die letztere Eintheilung muß also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren, als Grundriß des Ganzen, vorhergehen.

---

†) 1. Ausg.: „Katechetik"

Erſter Theil.

Ethiſche Elementarlehre.

Der ethiſchen Elementarlehre

erſtes Buch.

Von den Pflichten gegen ſich ſelbſt überhaupt.

Einleitung.

§. 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen ſich ſelbſt enthält (dem erſten Anſcheine nach) einen Widerſpruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, ſo iſt Pflicht gegen ſich ſelbſt ein ſich widerſprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht iſt der einer paſſiven Nöthigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich ſelbſt iſt, ſtelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor; (Ich, ebendaſſelbe Subject, bin der Verbindende,) und der Satz, der eine Pflicht gegen ſich ſelbſt ausſpricht: (ich ſoll mich ſelbſt verbinden,) würde eine Verbindlichkeit, verbunden zu ſein, (eine paſſive Obligation, die doch zugleich, in demſelben Sinne des Verhältniſſes, eine active wäre,) mithin einen Widerſpruch enthalten. — Man kann dieſen Widerſpruch auch dadurch ins Licht ſtellen: daß man zeigt, der Verbindende (**auctor obligationis**) könne den Verbundenen (**subjectum obligationis**) jederzeit von der Verbindlichkeit (**terminus obligationis**) losſprechen; mithin ſei, wenn Beide ein und daſſelbe Subject ſind, der Verbindende an eine Pflicht, die er ſich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerſpruch enthält.

§. 2.

Es gibt doch Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Denn ſetzet: es gebe keine ſolche Pflichten, ſo würde es überall gar keine, auch keine äußere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur ſofern ich zugleich mich ſelbſt verbinde; weil das Geſetz, kraft deſſen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktiſchen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Anſehung meiner ſelbſt bin *).

§. 3.

Aufſchluß dieſer ſcheinbaren Antinomie.

Der Menſch betrachtet ſich, in dem Bewußtſein einer Pflicht gegen ſich ſelbſt, als Subject derſelben, in zwiefacher Qualität: erſtlich als Sinnenweſen, d. i. als Menſch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftweſen, (nicht blos vernünftiges Weſen, weil die Vernunft nach ihrem theoretiſchen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Weſens ſein könnte,) welches kein Sinn erreicht und das ſich nur in moraliſch-praktiſchen Verhältniſſen, wo die unbegreifliche Eigenſchaft der Freiheit ſich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich geſetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Menſch nun, als vernünftiges Naturweſen (homo phaenomenon), iſt durch ſeine Vernunft, als Urſache, beſtimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Ebenderſelbe aber ſeiner Perſönlichkeit nach, d. i. als ein mit innerer Freiheit begabtes Weſen (homo noumenon) gedacht, iſt ein der Verpflich-

*) So ſagt man, wenn es z. B. einen Punct meiner Ehrenrettung oder der Selbſterhaltung betrifft: „ich bin mir das ſelbſt ſchuldig". Selbſt wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, ſondern nur das Verdienſtliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, ſpreche ich ſo: z. B. „ich bin es mir ſelbſt ſchuldig, meine Geſchicklichkeit für den Umgang mit Menſchen u. ſ. w. zu erweitern (mich zu cultiviren)."

tung, und inſonderheit der Verpflichtung gegen ſich ſelbſt (die Menſchheit in ſeiner Perſon) fähiges Weſen, ſo, daß der Menſch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerſpruch mit ſich zu gerathen, (weil der Begriff von Menſchen nicht in einem und demſelben Sinn gedacht wird,) eine Pflicht gegen ſich ſelbſt anerkennen kann.

§. 4.

Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt.

Die Eintheilung kann nur in Anſehung des Objects der Pflicht, nicht in Anſehung des ſich verpflichtenden Subjects gemacht werden. Das verpflichtete ſowohl, als das verpflichtende Subject iſt immer nur der Menſch, und wenn es uns gleich, in theoretiſcher Rückſicht, erlaubt iſt, im Menſchen Seele und Körper als Naturbeſchaffenheiten des Menſchen von einander zu unterſcheiden, ſo iſt es doch nicht erlaubt, ſie als verſchiedene den Menſchen verpflichtende Subſtanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu ſein. — Wir ſind weder durch Erfahrung, noch durch Schlüſſe der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Menſch eine Seele, (als in ihm wohnende, vom Körper unterſchiedene und von dieſem unabhängig zu denken vermögende d. i. geiſtige Subſtanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenſchaft der Materie ſein möge, und wenn es ſich auch auf die erſtere Art verhielte, ſo würde doch keine Pflicht des Menſchen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menſchliche iſt, denkbar ſein.

1) Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt in das **Formale** und **Materiale** derſelben Statt finden; wovon die einen einſchränkende (oder negative) Pflichten, die anderen erweiternde (poſitive) Pflichten gegen ſich ſelbſt ſind; jene, welche dem Menſchen in Anſehung des **Zwecks** ſeiner Natur verbieten, demſelben zuwider zu handeln, mithin blos auf die moraliſche Selbſterhaltung; dieſe, welche gebieten ſich einen gewiſſen Gegenſtand der Willkühr zum Zweck

zu machen, und auf die Vervollkommnung ſeiner ſelbſt gehen: von welchen beide zur Tugend, entweder als Unterlaſſungspflichten (sustine et abstine), oder als Begehungspflichten (viribus concessis utere), beide aber als Tugendpflichten gehören. Die erſten gehören zur moraliſchen **Geſundheit** (ad esse) des Menſchen, ſowohl als Gegenſtandes ſeiner äußeren, als ſeines inneren Sinnes zu Erhaltung ſeiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität). Die anderen zur moraliſchen **Wohlhabenheit** (ad melius esse; opulentia moralis), welche in dem Beſitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens beſteht, ſofern dieſes erwerblich iſt, und zur Cultur, (als thätiger Vollkommenheit) ſeiner ſelbſt gehört. — Der erſte Grundſatz der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (naturae convenienter vive), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur; der zweite in dem Satz: mache dich vollkommner, als die bloſe Natur dich ſchuf (perfice te ut finem; perfice te ut medium).

Es gibt aber 2) eine ſubjective Eintheilung der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. eine ſolche, nach der das Subject der Pflicht (der Menſch) ſich ſelbſt, entweder als **animaliſches** (phyſiſches) und zugleich moraliſches, oder **blos als moraliſches** Weſen betrachtet.

Da ſind nun die Antriebe der Natur, was die **Thierheit** des Menſchen betrifft, dreifach: nämlich a) der Trieb, durch welchen die Natur zur Erhaltung ſeiner ſelbſt, b) der, durch welchen ſie †) die Erhaltung der Art, c) der Trieb, wodurch ſie ††) die Erhaltung ſeines Vermögens zum zweckmäßigen Gebrauche ſeiner Kräfte und zum angenehmen, aber doch nur thieriſchen Lebensgenuß beabſichtigt. — Die Laſter, welche hier der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt widerſtreiten, ſind: der Selbſtmord, der unnatürliche Gebrauch, den Jemand von der Geſchlechtsneigung macht,

†) Die Worte: „der, durch welchen ſie" fehlen in der 1. Ausg.

††) Die Worte: „der Trieb, wodurch ſie" fehlen in der 1. Ausg.; ebenſo gleich darauf die: „zum zweckmäßigen Gebrauche ſeiner Kräfte und"

und der, das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende, unmäßige Genuß der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen, (ohne auf seine Thierheit zu sehen,) betrifft, so besteht sie im Formalen, der Uebereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, daß er sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit nicht beraube und dadurch zum Spiel bloser Neigungen, also zur Sache, mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegenstehen, sind: die **Lüge**, der **Geiz**, und die **falsche Demuth** (Kriecherei). Diese nehmen sich Grundsätze, welche dem Charakter des Menschen, als eines moralischen Wesens, d. i. der inneren Freiheit, der angebornen Würde des Menschen geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen es sich zum Grundsatz, keinen Grundsatz, und so auch keinen Charakter zu haben d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegensteht, könnte die Ehrliebe (honestas interna, justum sui aestimium), eine von der Ehrsucht (ambitio), (welche auch sehr niederträchtig sein kann,) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.

Erste Abtheilung.

Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches †) Wesen.

§. 5.

Die, wenngleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist die willkührliche oder vorsätzliche Zerstörung seiner animalischen Natur ††), welche entweder als total oder blos als partial gedacht werden kann. — Die totale heißt die Selbstentleibung (autochiria, suicidium), die partiale läßt sich wiederum eintheilen in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirenden Theile, als Organe, beraubt, Entgliederung oder Verstümmelung, und in die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt; Selbstbetäubung †††).

---

†) 1. Ausg.: „einem animalischen"

††) 1. Ausg.: „der willkührliche physische Tod, welcher"

†††) Statt der Worte: „Die totale — Selbstbetäubung" steht in der 1. Ausg. Folgendes: „Der physische, die Entleibung (autochiria) kann also auch total (suicidium), oder partial, Entgliederung (Verstümmelung) sein, welche wiederum in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirenden Theile, als Organe, beraubt d. i. sich verstümmelt, und die

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich nur von Unterlassung †) die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet sein müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzt sind.

Des ersten Hauptstücks

erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§. 6.

Die willkührliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst **Selbstmord** (homicidium dolosum) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder blos an unserer eigenen Person, oder auch durch dieses zugleich an Anderen begangen wird, (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt.)

a) Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Uebertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen, (als eines der Ehegatten gegen dem anderen, der Eltern gegen Kinder, des Unterthans gegen seine Obrigkeit oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein,) betrachtet werden; — aber hier ist nur davon die Rede, ob die vorsätzliche Selbstentleibung eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst sei, und ob, wenn man auch alle jene Rücksichten bei Seite setzte, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens, blos durch seine Qualität als Person verbunden sei, und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.

---

formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt."

†) 1. Ausg.: „Unterlassungen"

Daß der Menſch ſich ſelbſt beleidigen könne, ſcheint ungereimt zu ſein (**volenti non fit injuria**). Daher ſah es der Stoiker für einen Vorzug ſeiner (des Weiſen) Perſönlichkeit an, beliebig aus dem Leben, (als aus einem Zimmer, das raucht,) ungedrängt durch gegenwärtige oder beſorgliche Uebel, mit ruhiger Seele hinauszugehen; weil er in demſelben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieſer Muth, dieſe Seelenſtärke, den Tod nicht zu fürchten, und etwas zu kennen, was der Menſch noch höher ſchätzen kann, als ſein Leben, hätte ihm ein um noch ſoviel größerer Bewegungsgrund ſein müſſen, ſich, ein Weſen von ſo großer, über die ſtärkſten ſinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerſtören, mithin ſich des Lebens nicht zu berauben.

Der Perſönlichkeit kann ſich der Menſch nicht entäußern, ſo lange von Pflichten die Rede iſt; folglich ſo lange er lebt, und es iſt ein Widerſpruch, daß er die Befugniß haben ſolle, ſich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei ſo zu handeln, als ob es zu dieſer Handlung gar keiner Befugniß bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in ſeiner eigenen Perſon zernichten, iſt ebenſoviel, als die Sittlichkeit ſelbſt ihrer Exiſtenz nach, ſoviel an ihm iſt, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an ſich ſelbſt iſt; mithin über ſich als bloſes Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die Menſchheit in ſeiner Perſon (**homo noumenon**) abwürdigen, der doch der Menſch (**homo phaenomenon**) zur Erhaltung anvertraut war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs zu berauben (verſtümmeln), z. B. einen Zahn zu verſchenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines Anderen zu pflanzen, oder die Caſtration mit ſich vornehmen zu laſſen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl., gehört zum partialen Selbſtmorde; aber nicht, ein abgeſtorbenes oder die Abſterbung drohendes und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation abnehmen zu laſſen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an ſeiner eigenen Perſon gerechnet werden, ſich etwas, das zwar ein Theil, aber kein

Organ des Körpers ist, z. B. die Haare abzuschneiden †); wiewohl der letzte Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird.

Casuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrerthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?

Ist es erlaubt, dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvorzukommen? — selbst wenn dieser es, (wie Nero am Seneca,) erlaubte zu thun?

Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte? vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachtheilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nöthig hat, hierunter einen blosen Stolz zu vermuthen.

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß Jemand daran geheilt worden sei, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundewuth, (zu welcher er schon den Anfall fühlte,) andere Menschen auch unglücklich machte; es fragt sich, ob er damit Unrecht that?

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschließt, wagt sein

---

†) Statt der Worte: „durch Amputation — abzuschneiden" hat die 1. Ausg. Folgendes: „durch Amputation, oder, was zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden;"

Leben aufs Ungewiſſe, ob er es zwar thut, um ſein Leben zu erhalten, und iſt ſofern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflichtgeſetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigſtens den Sturm nicht macht, dem er ſich anvertraut, ſtatt deſſen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, ſich ſelbſt zuzieht. Iſt alſo die Pockeninoculation erlaubt?

Zweiter Artikel.

Von der wollüſtigen Selbſtſchändung.

§. 7.

Sowie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Perſon, ſo iſt die Liebe zum Geſchlecht von ihr zur Erhaltung der Art beſtimmt; d. i. eine jede von beiden iſt Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Urſache mit einer Wirkung verſteht, in welcher jene Urſache, auch ohne ihr dazu einen Verſtand beizulegen, doch nach der Analogie mit einem ſolchen, alſo gleichſam, als brächte ſie abſichtlich die Wirkung hervor, gedacht wird. Es fragt ſich nun, ob der Gebrauch des Vermögens zur Erhaltung der Art oder zur Fortpflanzung des Geſchlechts in Anſehung der Perſon ſelbſt, die es ausübt, unter einem einſchränkenden Pflichtgeſetz ſtehe, oder ob dieſe, auch ohne jenen Zweck zu beabſichtigen, den Gebrauch ihrer Geſchlechtseigenſchaften der bloſen thieriſchen Luſt zu widmen befugt ſei, ohne damit einer Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewieſen, daß der Menſch ſich einer anderen Perſon dieſer Luſt zu Gefallen, ohne beſondere Einſchränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwei Perſonen wechſelſeitig einander verpflichten. Hier aber iſt die Frage: ob in Anſehung dieſes Genuſſes eine Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt obwalte, deren Uebertretung eine Schändung, (nicht blos Abwürdigung) der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon ſei. Der Trieb zu jenem wird Fleiſchesluſt, (auch Wolluſt ſchlechthin) genannt. Das Laſter, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuſchheit,

die Tugend aber in Anſehung dieſer ſinnlichen Antriebe, wird Keuſchheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt vorgeſtellt werden ſoll. Unnatürlich heißt eine Wolluſt, wenn der Menſch dazu nicht durch den wirklichen Gegenſtand, ſondern durch die Einbildung von demſelben, alſo zweckwidrig, ihn ſich ſelbſt ſchaffend gereizt wird. Denn ſie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigeren Zweck, als ſelbſt der der Liebe zum Leben iſt, weil dieſer nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Daß ein ſolcher naturwidriger Gebrauch, (alſo Mißbrauch) ſeiner Geſchlechtseigenſchaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchſten Grad widerſtreitende Verletzung der Pflicht wider ſich ſelbſt ſei, fällt Jedem zugleich mit dem Gedanken von demſelben ſofort auf, erregt eine Abkehrung von dieſem Gedanken, in der Maaße, daß ſelbſt die Nennung eines ſolchen Laſters bei ſeinem eigenen Namen für unſittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbſtmords nicht geſchieht; den man, mit allen ſeinen Greueln (in einer species facti) der Welt vor Augen zu legen im Mindeſten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Menſch überhaupt ſich beſchämt fühle, einer ſolchen ihn ſelbſt unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung ſeiner eigenen Perſon fähig zu ſein: ſo, daß ſelbſt die erlaubte, (an ſich freilich blos thieriſche) körperliche Gemeinſchaft beider Geſchlechter in der Ehe im geſitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon geſprochen werden ſoll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzuläſſigkeit jenes unnatürlichen, und ſelbſt auch des blos unzweckmäßigen Gebrauchs ſeiner Geſchlechtseigenſchaften als Verletzung (und zwar, was den erſteren betrifft, im höchſten Grade) der Pflicht gegen ſich ſelbſt, iſt nicht ſo leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freilich darin, daß der Menſch ſeine Perſönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er ſich blos zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon durch ein ſolches Laſter in ſeiner Unnatürlich-

keit, da es, der Form (der Geſinnung) nach, ſelbſt das des Selbſtmordes noch zu übergehen ſcheint, iſt dabei nicht erklärt. Es ſei denn, daß, da die trotzige Wegwerfung ſeiner ſelbſt im letzten, als einer Lebenslaſt, wenigſtens nicht eine weichliche Hingebung an thieriſche Reize iſt, ſondern Muth erfordert, wo immer noch Achtung für die Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon Platz findet; jene hingegen, welche ſich gänzlich der thieriſchen Neigung überläßt, den Menſchen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenſtande macht, und ſo aller Achtung für ſich ſelbſt beraubt.

Caſuiſtiſche Fragen.

Der Zweck der Natur iſt in der Beiwohnung der Geſchlechter die Fortpflanzung d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf alſo wenigſtens nicht zuwider gehandelt werden. Iſt es aber erlaubt, auch ohne auf dieſen Rückſicht zu nehmen, ſich, (ſelbſt wenn es in der Ehe geſchähe,) jenes Gebrauchs anzumaßen?

Iſt es z. B. zur Zeit der Schwangerſchaft, — iſt es bei der Sterilität des Weibes, (Alters oder Krankheit wegen,) oder wenn dieſes keinen Anreiz dazu bei ſich findet, nicht dem Naturzwecke und hiemit auch der Pflicht gegen ſich ſelbſt, an einem oder dem anderen Theil, ebenſo wie bei der unnatürlichen Wolluſt, zuwider, von ſeinen Geſchlechtseigenſchaften Gebrauch zu machen; oder gibt es hier ein Erlaubnißgeſetz der moraliſch-praktiſchen Vernunft, welches in der Colliſion ihrer Beſtimmungsgründe etwas, an ſich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch größeren Uebertretung (gleichſam nachſichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einſchränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purismus, (einer Pedanterei in Anſehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derſelben betrifft,) zählen, und den thieriſchen Neigungen, mit Gefahr der Verlaſſung des Vernunftgeſetzes, einen Spielraum verſtatten?

Die Geſchlechtsneigung wird auch Liebe (in der engſten Bedeutung des Wortes) genannt und iſt in der That die größte Sin-

nenluſt, die an einem Gegenſtande möglich iſt; — nicht blos ſinnliche Luſt, wie an Gegenſtänden, die in der bloſen Reflexion über ſie gefallen, (da die Empfänglichkeit für ſie Geſchmck heißt,) ſondern die Luſt aus dem Genuſſe einer anderen Perſon, die alſo zum Begehrungsvermögen und zwar der höchſten Stufe deſſelben, der Leidenſchaft gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden, (denn beide halten eher vom fleiſchlichen Genuß ab;) ſondern iſt eine Luſt von beſonderer Art (sui generis) und das Brünſtigſein hat mit der moraliſchen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl ſie mit der letzteren, wenn die praktiſche Vernunft mit ihren einſchränkenden Bedingungen hinzukommt, in enge Verbindung treten kann.

Dritter Artikel.

Von der Selbſtbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§. 8.

Das Laſter in dieſer Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen, ſelbſt Krankheiten, die der Menſch ſich dadurch zuzieht, beurtheilt, denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit, (folglich der Glückſeligkeit,) wodurch ihm entgegengearbeitet werden ſollte, welches aber nie eine Pflicht, ſondern nur eine Klugheitsregel begründen kann; wenigſtens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thieriſche Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung iſt der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch das Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derſelben gehemmt oder erſchöpft wird. Verſoffenheit und Gefräßigkeit ſind die Laſter, die unter dieſe Rubrik gehören. Im Zuſtande der Trunkenheit iſt der Menſch nur wie ein Thier, nicht als Menſch, zu behandeln; durch die Ueberladung mit Speiſen und in einem ſolchen Zuſtande iſt er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Ueberlegung im Gebrauch ſeiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewiſſe Zeit gelähmt. — Daß ſich

in einen ſolchen Zuſtand zu verſetzen, Verletzung einer Pflicht wider ſich ſelbſt ſei, fällt von ſelbſt in die Augen. Die erſte dieſer Erniedrigungen, ſelbſt unter die thieriſche Natur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnſaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführeriſch, daß dabei auf eine Weile eine geträumte Glückſeligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht; ſchädlich aber dadurch, daß nachher Niedergeſchlagenheit und Schwäche, und, was das Schlimmſte iſt, Nothwendigkeit, dieſe Betäubungsmittel zu wiederholen, ja wohl gar damit zu ſteigern, eingeführt wird. Die Gefräßigkeit iſt inſofern noch unter jener thieriſchen Sinnenbeluſtigung, daß ſie blos den Sinn als paſſive Beſchaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, wobei doch noch ein thätiges Spiel der Vorſtellungen Statt findet, wie im vorerwähnten Genuß der Fall iſt, beſchäftigt; mithin ſich dem viehiſchen Genuſſe †) noch mehr nähert.

Caſuiſtiſche Fragen.

Kann man dem Wein, wenngleich nicht als Panegyriſt, doch wenigſtens als Apologet, einen Gebrauch verſtatten, der bis nahe an die Berauſchung reicht; weil er doch die Geſellſchaft zur Geſprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet? —. Oder kann man ihm wohl gar das Verdienſt zugeſtehen, das zu befördern, was Horaz ††) vom Cato rühmt: **virtus ejus incaluit mero?** — Wer kann aber das Maaß für einen beſtimmen, der in den Zuſtand, wo er zum Meſſen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitſchaft iſt? †††) Der Gebrauch des Opium und Brantweins ſind, als Genießmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil ſie, bei dem geträumten Wohlbefinden, ſtumm, zurück-

†) 1. Ausg.: „dem des Viehes"

††) 1. Ausg: „Seneca"

†††) Die Worte: „Wer kann — in Bereitſchaft iſt?" ſtehen in der 1. Ausg. nach dem zunächſt folgenden Satze.

haltend und unmittheilbar machen; daher ſie auch nur als Arzneimittel erlaubt ſind. — Der Mohammedanismus, welcher den Wein ganz verbietet, hat alſo ſehr ſchlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beiderlei Art des Genuſſes, hat doch, außer dem blos phyſiſchen Wohlleben, noch etwas zum ſittlichen Zweck Abzielendes an ſich, nämlich viel Menſchen und lange zu wechſelſeitiger Mittheilung zuſammenzuhalten; gleichwohl aber, da eben die Menge, (wenn ſie, wie Cheſterfield ſagt, über die Zahl der Muſen geht,) nur eine kleine Mittheilung (mit den nächſten Beiſitzern) erlaubt, mithin die Veranſtaltung jenem Zweck widerſpricht, ſo bleibt ſie immer Verleitung zum Unſittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, und zur Uebertretung der Pflicht gegen ſich ſelbſt; auch ohne auf die phyſiſchen Nachtheile der Ueberladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu ſehen. Wie weit geht die ſittliche Befugniß, dieſen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

Zweites Hauptſtück.

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen betrachtet †).

Sie iſt den Laſtern der Lüge, des Geizes und der falſchen Demuth (Kriecherei) entgegengeſetzt.

Erſter Artikel.

Von der Lüge.

§. 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen betrachtet (gegen die Menſchheit

†) 1. Ausg.: „blos als einem moraliſchen Weſen."

in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit, oder †) die Lüge (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere). Daß eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Aeußerung seiner Gedanken diesen harten Namen, (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie Anderer Recht verletzt,) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit, (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu sein,) welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner, wie sein Schatten. — Die Lüge kann eine äußere (mendacium externum), oder auch eine innere sein. Durch jene macht sich der Mensch in Anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung, und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person. Hiebei kömmt weder der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, da er nicht das Eigenthümliche des Lasters trifft, (das alsdann blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere bestände,) in Anschlag, noch auch der Schade, den der Lügner sich selbst zuzieht ††); denn alsdenn würde es blos, als Klugheitsfehler, der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen, (wenn es auch eine blos idealische Person wäre,) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er blos Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft, etwas zu nutzen, kann ein Anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an Jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von

---

†) 1. Ausg.: „der Wahrhaftigkeit: die Lüge"

††) Die Worte: „Hiebei — zuzieht" sind in der 1. Ausg. etwas anders gefaßt, nämlich so: „wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigenthümliche des Lasters betrifft, (denn da bestände es blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere,) und also hier nicht in Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade, den der Lügner sich selbst zuzieht;"

dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit, wobei der Lügner sich als eine blos täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht als wahren Menschen zeigt †). — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit, und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsätzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht, Anderen schädlich zu sein, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch blos Leichtsinn, oder gar Gutmüthigkeit die Ursache davon sein, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden; dennoch ist die Art ihm nachzugehen durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß.

Die Wirklichkeit mancher **inneren** Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu sein; weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen, einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.

Der Mensch, als moralisches Wesen (homo noumenon), kann sich selbst, als physisches Wesen (homo phaenomenon), nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck der Gedankenmittheilung nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Uebereinstimmung mit der Erklärung (declaratio) des ersteren gebunden, und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet,

---

†) Statt der Worte: „wobei — zeigt" steht in der 1. Ausg.: „und eine blos täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst."

aber, indem er ſich überredet, es könne doch nicht ſchaden, wohl aber nutzen, einen ſolchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall ſeine Gunſt zu erheucheln. Oder, wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel iſt, aber ſich doch mit innerer Verehrung ſeines Geſetzes ſchmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bei ſich fühlt.

Unlauterkeit †) iſt blos Ermangelung an Gewiſſenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntniſſes vor ſeinem inneren Richter, der als eine andere Perſon gedacht wird. Z. B. nach der größten Strenge betrachtet, iſt es ſchon Unlauterkeit, wenn ein Wunſch aus Selbſtliebe für die That genommen wird ††), weil er einen an ſich guten Zweck für ſich hat, und die innere Lüge, ob ſie zwar der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider iſt, erhält hier den Namen einer Schwachheit, ſowie der Wunſch eines Liebhabers, lauter gute Eigenſchaften an ſeiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenſcheinlichen Fehler unſichtbar macht. — Indeſſen verdient dieſe Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen ſich ſelbſt verübt, doch die ernſtlichſte Rüge; weil von einer ſolchen faulen Stelle aus, (der Falſchheit, welche in der menſchlichen Natur gewurzelt zu ſein ſcheint,) das Uebel der Unwahrhaftigkeit ſich auch in Beziehung auf andere Menſchen verbreitet, nachdem einmal der oberſte Grundſatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

Es iſt merkwürdig, daß die Bibel das erſte Verbrechen, wodurch das Böſe in die Welt gekommen iſt, nicht vom Brudermorde (Cain's), ſondern von der erſten Lüge datirt, (weil gegen jenen ſich doch die Natur empört,) und als den Urheber alles Böſen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von dieſem Hange der Menſchen zur Gleisnerei (esprit fourbe), der doch vorher-

†) 1. Ausg.: „Unredlichkeit"

††) 1. Ausg.: „gedacht wird, wenn dieſe in ihrer höchſten Strenge betrachtet wird, wo ein Wunſch (aus Selbſtliebe) für die That genommen wird" u. ſ. w.

gegangen sein muß, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Act der Freiheit nicht, (gleich einer physischen Wirkung,) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deducirt und erklärt werden kann.

Casuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloser Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor fragt einen seiner Leser: wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

Muß ich, wenn ich in wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, eine Unwahrheit sage, alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten †)? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verleugnen solle. Der Dienstbote thut dieses; veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethischen Grundsätzen? Allerdings auch auf den letzten, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigenes Gewissen zugerechnet werden.

---

†) 1. Ausg.: „In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muß ich da alle die Folgen" u. s. w.

Zweiter Artikel.

Vom Geize.

§. 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz, (den Hang zur Erweiterung †) seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses;) denn dieser kann auch als bloße Verletzung seiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden: sondern ††) den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauserei genannt wird, uud zwar nicht insofern er in Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere besteht; sondern insofern als die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maaß des wahren Bedürfnisses der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet †††).

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung der Tugenden sowohl, als Laster, durch den bloßen **Grad** deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthun: daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades sein soll; so würde ein Laster in das (contrarie) entgegengesetzte Laster ††††), die Tugend, nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts Anderes, als ein

---

†) 1. Ausg.: „Geiz (der Erweiterung u. s. w.

††) 1. Ausg.: „auch nicht"

†††) Statt der Worte: „und zwar nicht — widerstreitet", hat die 1. Ausg. Folgendes: „aber doch blos Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maaß des eigenen wahren Bedürfnisses, dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet."

††††) 1. Ausg.: „in das (contrarie) Entgegengesetzte"

vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht sei.

Nicht das Maaß der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objective Princip derselben, muß als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime der verschwenderischen Habsucht ist: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen †). — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobei man sich blos den Besitz zum Zwecke macht, und sich des Genusses entäußert ††).

Also ist das eigenthümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für sich brauchen zu wollen und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben; welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist *). Verschwendung und Kargheit sind also nicht durch den

---

†) 1. Ausg.: „die Maxime des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen und zu erhalten."

††) Statt der Worte: „wobei man — entäußert" hat die 1. Ausg.: „aber ohne Absicht auf den Genuß, (d. i. ohne daß dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei.)"

*) Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, sagt soviel, als nichts; denn er ist tautologisch. Was heißt zu viel thun? Antw. Mehr, als gut ist; was heißt zu wenig thun? Antw. Weniger thun, als gut ist. Was heißt: ich soll (etwas thun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht), mehr oder auch weniger zu thun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem Aristoteles), gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen †); so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es gibt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppositis) kein Mittleres; aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhal-

†) Hier folgen in der 1. Ausg. noch die, schon oben (S. 231.) angeführten Sprüche: „virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, quos ultra citraque nequit consistere rectum."

Grad, ſondern ſpecifiſch durch die entgegengeſetzten Maximen von einander unterſchieden.

Caſuiſtiſche Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen ſich ſelbſt die Rede iſt, und Habſucht (Unerſättlichkeit im Erwerb), um zu verſchwenden, ebenſowohl, als Knauſerei (Peinlichkeit im Verthun), Selbſtſucht (solipsismus) zum Grunde haben, und beide, die Verſchwendung ſowohl, als die Kargheit, blos darum verwerflich zu ſein ſcheinen, weil ſie auf Armuth hinauslaufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkührliche, (auf den Vorſatz, armſelig leben zu wollen;) — ſo iſt die Frage: ob ſie, die eine ſowohl, als die andere, überhaupt Laſter und nicht vielmehr beide bloſe Unklugheit genannt werden ſollen, mithin nicht ganz und gar außerhalb den Grenzen der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegen mögen. Die Kargheit aber iſt nicht blos mißverſtandene Sparſamkeit, ſondern ſklaviſche Unterwerfung ſeiner ſelbſt unter die Glücksgüter, ihrer

---

tung (als contrarie oppositis), da an dem, welcher ſeine Meinung erklärt, Alles, was er ſagt, wahr iſt, er aber nicht die ganze Wahrheit ſagt. Nun iſt doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieſes Mittlere anweiſe. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (latitudinem), und was zu thun ſei, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (d n pragmatiſchen), nicht denen der Sittlichkeit (den moraliſchen), d. i. nicht als enge (officium strictum), ſondern nur als weite Pflicht (officium latum) entſchieden werden. Daher der, welcher die Grundſätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorſchreibt, einen Fehler (peccatum) begehen kann, aber nicht darin, daß er dieſen Grundſätzen mit Strenge anhänglich iſt, ein Laſter (vitium) ausübt, und Horazens Vers: **insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, *ultra, quam satis est*, virtutem si petat ipsam**, iſt, nach dem Buchſtaben genommen, grundfalſch. **Sapiens** bedeutet aber hier wohl nur einen geſcheuten Mann (**prudens**), der ſich nicht phantaſtiſch eine Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu dieſem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menſchlichen Kräfte überſteigt und Unſinn (Phantaſterei) in ihr Princip hineinbringt. Denn gar zu tugendhaft d. i. ſeiner Pflicht gar zu anhänglich zu ſein, würde ohngefähr ſoviel ſagen, als: einen Zirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

nicht Herr zu ſein, welches Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt. Sie iſt der Liberalität (liberalitas moralis) der Denkungsart überhaupt, (nicht der Freigebigkeit (liberalitas sumtuosa), welche nur eine Anwendung derſelben auf einen beſonderen Fall iſt,) d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem Anderen, außer von dem Geſetz, entgegengeſetzt, und Defraudation, die das Subject an ſich ſelbſt begeht. Aber was iſt das für ein Geſetz, deſſen innerer Geſetzgeber ſelbſt nicht weiß, wo es anzuwenden iſt? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande? im Alter, oder ſchon in der Jugend? oder iſt Sparſamkeit überhaupt eine Tugend?

Dritter Artikel.

Von der Kriecherei.

§. 11.

Der Menſch im Syſtem der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) iſt ein Weſen von geringer Bedeutung, und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugniſſen des Bodens, einen gemeinen Werth (pretium vulgare). Selbſt daß er vor dieſen den Verſtand voraus hat und ſich ſelbſt Zwecke ſetzen kann, das gibt ihm doch nur einen äußeren Werth ſeiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menſchen vor dem anderen, d. i. einen Preis, als einer Waare, im Verkehr mit dieſen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigeren Werth hat, als das allgemeine Tauſchmittel, das Geld, deſſen Werth daher ausgezeichnet (pretium eminens) genannt wird.

Allein der Menſch als Perſon betrachtet, d. i. als Subject einer moraliſch-praktiſchen Vernunft, iſt über allen Preis erhaben; denn als ein ſolcher (homo noumenon) iſt er nicht blos als Mittel zu Anderer ihren, ja ſelbſt ſeinen eigenen Zwecken, ſondern als Zweck an ſich ſelbſt zu ſchätzen, d. i. beſitzt eine Würde (einen abſoluten inneren Werth), wodurch er allen anderen vernünftigen

Weltweſen Achtung für ihn abnöthigt, ſich mit jedem Anderen dieſer Art meſſen und auf den Fuß der Gleichheit ſchätzen kann.

Die Menſchheit in ſeiner Perſon iſt das Object der Achtung, die er von jedem anderen Menſchen fordern kann; deren er aber auch ſich nicht verluſtig machen muß. Er kann und ſoll ſich alſo, nach einem kleinen ſowohl, als großen Maaßſtabe ſchätzen, nachdem er ſich als Sinnenweſen (ſeiner thieriſchen Natur nach), oder als intelligibles Weſen (ſeiner moraliſchen Anlage nach) betrachtet. Da er ſich aber nicht blos als Perſon überhaupt, ſondern auch als Menſch, d. i. als eine Perſon, die Pflichten auf ſich hat, die ihm ſeine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, ſo kann ſeine Geringfügigkeit als Thiermenſch dem Bewußtſein ſeiner Würde als Vernunftmenſch nicht Abbruch thun, und er ſoll die moraliſche Selbſtſchätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er ſoll ſich um ſeinen Zweck, der an ſich ſelbſt Pflicht iſt, nicht kriechend, nicht knechtiſch (animo servili), gleich als ſich um Gunſt bewerbend, bewerben, nicht ſeine Würde verleugnen, ſondern immer das Bewußtſein der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Anlage in ſich aufrecht erhalten; und dieſe Selbſtſchätzung iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Das Bewußtſein und Gefühl der Geringfügigkeit ſeines moraliſchen Werths in Vergleichung mit dem **Geſetz** iſt die moraliſche †) Demuth (humilitas moralis). Die Ueberredung von einer Größe dieſes ſeines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Geſetz, kann der Tugendſtolz (arrogantia moralis) genannt werden. — Die Entſagung alles Anſpruchs auf irgend einen moraliſchen Werth ſeiner ſelbſt, in der Ueberredung, ſich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, iſt die falſche moraliſche Demuth (humilitas moralis spuria) oder geiſtliche Kriecherei ††)

Demuth als Geringſchätzung ſeiner ſelbſt †††) in Ver-

†) „moraliſche" fehlt in der 1. Ausg.

††) 1. Ausg.: „iſt die ſittlich falſche Kriecherei (humilitas spuria)."

†††) „als Geringſchätzung ſeiner ſelbſt" Zuſatz der 2. Ausg.

gleichung mit anderen Menschen, (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre,) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung, in solcher Demuth Anderen gleichzukommen, oder sie zu übertreffen, mit der Ueberredung, sich dadurch auch einen inneren größeren Werth zu verschaffen, Hochmuth (ambitio), welcher der Pflicht gegen Andere gerade zuwider ist. Aber die blos als Mittel, zu Erwerbung der Gunst eines Anderen, (wer es auch sei,) ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei) *) ist falsche (erlogene) Demuth, und als Abwürdigung seiner Persönlichkeit der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen; aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil ist, und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt.

§. 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst, durch folgende Vorschriften †) kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte. — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarozer, oder

*) Heucheln (eigentlich häucheln) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßseufzer) abgeleitet zu sein; dagegen Schmeicheln vom Schmiegen, welches, als Habitus, Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

†) 1. Ausg.: „Beispielen"

Schmeichler, oder gar, (was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterſchieden iſt,) Bettler. Daher ſeid wirthſchaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winſeln, ſelbſt das bloſe Schreien bei einem körperlichen Schmerz iſt euer ſchon unwerth, am Meiſten, wenn ihr euch bewußt ſeid, ihn ſelbſt verſchuldet zu haben. Daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er ſtirbt. — Das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde, ſelbſt um die Verehrung himmliſcher Gegenſtände ſich dadurch zu verſinnlichen, iſt der Menſchenwürde zuwider, ſo wie die Anrufung derſelben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorſtellt, ſondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächſel iſt.

Caſuiſtiſche Fragen.

Iſt nicht in dem Menſchen das Gefühl der Erhabenheit ſeiner Beſtimmung, d. i. die Gemüthserhebung (elatio animi) als Schätzung ſeiner ſelbſt, mit dem Eigendünkel (arrogantia), welcher der wahren Demuth (humilitas moralis) gerade entgegengeſetzt iſt, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es rathſam wäre; ſelbſt in Vergleichung mit anderen Menſchen, nicht blos mit dem Geſetz? oder würde dieſe Art von Selbſtverleugnung nicht vielmehr den Ausſpruch Anderer bis zur Geringſchätzung unſerer Perſon ſteigern, und ſo der Pflicht (der Achtung) gegen uns ſelbſt zuwider ſein? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menſchen ſcheint in jedem Fall eines Menſchen unwürdig zu ſein.

Die vorzüglichſte Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, ſelbſt gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfaſſung, — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfiſche, — den Unterſchied der Stände mit ſorgfältiger Pünctlichkeit bezeichnende Phraſen, — welche von der Höflichkeit, (die auch ſich gleich Achtenden nothwendig iſt,) ganz unterſchieden ſind, — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedeln, Hochedelgeboren, Wohlgeboren (ohe, jam satis est!) in der Anrede, — als in welcher

Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde, (die indischen Casten vielleicht ausgenommen,) es am Weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? (Hae nugae in seria ducunt.) Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.

Drittes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den gebornen †) Richter über sich selbst.

§. 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Gesetz, (als moralischen unsere Freiheit einschränkenden Imperativ,) und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel gibt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles (in meritum aut demeritum) gehört zur Urtheilskraft (judicium), welche, als das subjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Lossprechung) folgt: welches Alles vor Gericht (coram judicio), als einer dem Gesetz Effect verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof (forum) genannt, geschieht. — Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen, („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen",) ist das **Gewissen.**

Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren

---

†) 1. Ausg.: „angebornen"

Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect, (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkührlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äußersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellectuelle und, (weil sie Pflichtvorstellung ist,) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere an sich, daß, obzwar dieses sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (causa) vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen, als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirkliche, oder blos idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft *).

*) Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß; dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborner Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebenderselbe Mensch (numero idem), aber, als Subject der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst gibt (homo noumenon), ist er als ein Anderer, als der mit

Eine ſolche idealiſche Perſon (der autoriſirte Gewiſſensrichter) muß ein Herzenskündiger ſein; denn der Gerichtshof iſt im Inneren des Menſchen aufgeſchlagen; — zugleich muß er aber auch allverpflichtend, d. i. eine ſolche Perſon ſein, oder als eine ſolche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzuſehen ſind; weil das Gewiſſen über alle freie Handlungen der innere Richter iſt. — — Da nun ein ſolches moraliſches Weſen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es ſonſt nicht, (was doch zum Richteramt nothwendig gehört,) ſeinen Geſetzen den ihnen angemeſſenen Effect verſchaffen könnte, ein ſolches über Alles machthabende moraliſche Weſen aber Gott heißt; ſo wird das Gewiſſen als ſubjectives Princip einer, vor Gott ſeiner Thaten wegen zu leiſtenden Verantwortung gedacht werden müſſen; ja es wird der letzte Begriff, (wenngleich nur auf dunkle Art,) in jenem moraliſchen Selbſtbewußtſein jederzeit enthalten ſein.

Dieſes will nun nicht ſo viel ſagen, als: der Menſch, durch die Idee, zu welcher ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich leitet, ſei berechtigt, noch weniger aber: er ſei durch daſſelbe verbunden, ein ſolches höchſtes Weſen außer ſich als wirklich anzunehmen; denn ſie wird ihm nicht objectiv, durch theoretiſche, ſondern blos ſubjectiv, durch praktiſche ſich ſelbſt verpflichtende Vernunft, ihr angemeſſen zu handeln, gegeben; und der Menſch erhält vermittelſt dieſer, nur nach der Analogie mit einem Geſetzgeber aller vernünftigen Weltweſen, eine bloſe Leitung, die Gewiſſenhaftigkeit,

---

Vernunft begabte Sinnenmenſch (speeie diversus), aber nur in praktiſcher Rückſicht, zu betrachten, — denn über das Cauſal-Verhältniß des Intelligiblen zum Senſiblen gibt es keine Theorie, — und dieſe ſpecifiſche Verſchiedenheit iſt die der Facultäten des Menſchen (der oberen und unteren), die ihn charakteriſiren. Der erſtere iſt der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beiſtand des Verklagten (Sachwalter deſſelben) bewilligt iſt. Nach Schließung der Acten thut der innere Richter, als machthabende Perſon, den Ausſpruch über Glückſeligkeit oder Elend, als moraliſche Folgen der That; in welcher Qualität wir dieſer ihre Macht (als Weltherrſchers) durch unſere Vernunft nicht weiter verfolgen, ſondern nur das unbedingte jubeo oder veto verehren können.

(welche auch religio genannt wird,) als Verantwortlichkeit vor einem, von uns ſelbſt unterſchiedenen, aber uns doch innigſt gegenwärtigen heiligen Weſen (der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft) ſich vorzuſtellen, und deſſen Willen ſich als Regel der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt iſt hier dem Menſchen blos „ein Princip der Beurtheilung aller ſeiner Pflichten als göttlicher Gebote."

1) In einer Gewiſſensſache (causa conscientiam tangens) denkt ſich der Menſch ein warnendes Gewiſſen (praemonens) vor der Entſchließung; wobei die äußerſte Bedenklichkeit (scrupulositas), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an ſich Moraliſches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewiſſen der alleinige Richter iſt (casibus conscientiae), nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie), und eine wahre Uebertretung nicht für Baggatelle (Peccatillum) beurtheilt, und (nach dem Grundſatz: minima non curat Praetor,) einem willkührlich ſprechenden Gewiſſensrath überlaſſen werden kann. Daher ein weites Gewiſſen Jemandem zuzuſchreiben ſo viel heißt, als: ihn gewiſſenslos nennen. —

2) Wenn die That beſchloſſen iſt, tritt im Gewiſſen zuerſt der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwalt (Advocat) auf; wobei der Streit nicht gütlich (per amicabilem compositionem) abgemacht, ſondern nach der Strenge des Rechts entſchieden werden muß; und hierauf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewiſſens über den Menſchen, ihn loszuſprechen oder zu verdammen, der den Beſchluß macht; wobei zu merken iſt, daß der erſte Spruch nie eine Belohnung (praemium), als Gewinn von etwas, was vorher nicht ſein war, beſchließen kann, ſondern nur ein Frohſein, der Gefahr, ſtrafbar befunden zu werden, entgangen zu ſein, enthält, und daher die Seligkeit, in dem troſtreichen Zuſpruch ſeines Gewiſſens, nicht poſitiv (als Freude), ſondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) iſt; eine Seligkeit, die der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüſſe des böſen Princips im Menſchen, allein beigelegt werden kann.

Zweiter Abschnitt.

Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

§. 14.

Dieses ist: Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst, nicht nach deiner physischen Vollkommenheit, (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken,) sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht; — prüfe dein Herz, — ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden könne und zum moralischen Zustande gehören möge.

Diese Selbstprüfung, die †) in die schwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntniß ††) ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letzte, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst der Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens), und dann der Bestrebung, die nie verlierbare ursprüngliche Anlage eines guten Willens in sich zu entwickeln. Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß bahnt den Weg zur Vergötterung.

§. 15.

Diese †††) moralische Selbsterkenntniß wird erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst, als eines Menschen, oder des ganzen Menschengeschlechts überhaupt ††††), verbannen; denn diese widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in

---

†) 1. Ausg.: „Das moralische Selbsterkenntniß, das"

††) Die Worte: „und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntniß" sind Zusatz der 2. Ausg.

†††) 1. Ausg.: „Dieses"

††††) 1. Ausg.: „als Mensch (seiner ganzen Gattung) überhaupt"

uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menſchen achtungswürdig macht, geſchehen, daß er den Menſchen, der dieſer zuwider handelt und in einem ſolchen Falle auch ſich ſelbſt der Verachtung würdig findet †); einer Verachtung, die denn immer nur dieſen oder jenen Menſchen, nicht die Menſchheit überhaupt treffen kann. — Dann aber widerſteht ſie auch der eigenliebigen Selbſtſchätzung, bloſe Wünſche, wenn ſie mit noch ſo großer Sehnſucht geſchähen, da ſie an ſich doch thatleer ſind und bleiben, für Beweiſe eines guten Herzens zu halten. Gebet iſt auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunſch. Unparteilichkeit, in Beurtheilung unſerer Selbſt, in Vergleichung mit dem Geſetz und Aufrichtigkeit im Selbſtgeſtändniſſe ſeines inneren moraliſchen Werths oder Unwerths ſind Pflichten gegen ſich ſelbſt, die aus jenem erſten Gebot der Selbſterkenntniß unmittelbar folgen.

Epiſodiſcher Abſchnitt.

Von der Amphibolie der moraliſchen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menſchen gegen ſich oder andere Menſchen iſt, für Pflicht gegen andere Weſen zu halten ††).

§. 16.

Nach der bloſen Vernunft zu urtheilen, hat der Menſch ſonſt keine Pflicht, als blos gegen den Menſchen (ſich ſelbſt oder einen anderen); denn ſeine Pflicht gegen irgend ein Subject iſt die moraliſche Nöthigung durch dieſes ſeinen Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muß alſo erſtlich eine Perſon ſein, zweitens muß dieſe Perſon als Gegenſtand der Erfahrung gegeben ſein; weil

†) 1. Ausg.: „daß er den Menſchen, der dieſer zuwider handelt, (ſich ſelbſt, aber nicht die Menſchheit in ſich,) verachtungswürdig findet.“ Die folgenden Worte: „einer Verachtung — treffen kann“ fehlen in der 1. Ausg.

††) 1. Ausg.: „das, was Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt iſt, für Pflicht gegen Andere zu halten.“

der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann; denn ein bloses Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden. Nun kennen wir aber, mit aller unserer Erfahrung, kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als blos den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als blos gegen den Menschen, und, stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist blos Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Mißverstande er dadurch verleitet wird, daß er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen mit einer Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche, oder zwar persönliche, aber schlechterdings unsichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzustellende) Gegenstände bezogen werden. — Die ersten (außermenschlichen) können der bloße Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisirte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) sein; die zweiten (übermenschlichen) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältniß, und welches dazwischen Statt finde? wird nun gefragt.

§. 17.

In Ansehung des Schönen, obgleich Lebloſen in der Natur ist ein Hang zum bloſen Zerstören (**spiritus destructionis**) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch eine der Moralität günstige Stimmung der Sinnlichkeit sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich die Lust, etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben und z. B. an den schönen Krystallisationen, an der unbe-

ſchreiblichen Schönheit des Gewächsreichs ein unintereſſirtes Wohlgefallen zu finden †).

In Anſehung des lebenden, obgleich vernunftloſen Theils der Geſchöpfe iſt die gewaltſame und zugleich grauſame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt weit inniglicher entgegengeſetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menſchen abgeſtumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältniſſe zu anderen Menſchen, ſehr dienſame natürliche Anlage geſchwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angeſtrengte Arbeit, (dergleichen auch wohl Menſchen ſich gefallen laſſen müſſen,) unter die Befugniſſe des Menſchen gehören; da hingegen die martervollen phyſiſchen Verſuche zum bloſen Behuf der Speculation, wenn auch ohne ſie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabſcheuen ſind. — Selbſt Dankbarkeit für lang geleiſtete Dienſte eines alten Pferdes oder Hundes, (gleich als ob ſie Hausgenoſſen wären,) gehört indirect zur Pflicht des Menſchen, nämlich in Anſehung dieſer Thiere, direct aber betrachtet iſt ſie immer nur Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

§. 18.

In Anſehung eines Weſens, was ganz über unſere Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch ſeiner Möglichkeit nach in unſeren Ideen angetroffen wird, nämlich der Gottheit ††), haben wir ebenſowohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniß aller unſerer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote.“ Aber dieſes iſt nicht das Bewußtſein einer Pflicht gegen Gott. Denn da dieſe Idee ganz aus unſerer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es ſei in theoretiſcher Abſicht, um ſich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unſerem Verhalten zu dienen, ſelbſt gemacht

†) 1. Ausg.: „zu lieben, (z. B. die ſchönen Kryſtalliſationen, das unbeſchreiblich Schöne des Gewächsreiches.)“

††) 1. Ausg.: „z. B. der Idee der Gottheit“

wird, so haben wir hiebei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, **gegen** welches uns Verpflichtung obläge; denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (oder geoffenbart) sein; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der größten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (**praktischen**) Sinn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Der Pflichten gegen sich selbst

zweite Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner **Naturvollkommenheit**, d. i. in pragmatischer Absicht.

§. 19.

Der Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst, (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlagen und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt daß er auch mit dem angebornen Maaß seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden sein könne, so muß ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedensein mit dem geringen Maaß seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er, als ein Wesen, das Zwecke zu haben, oder Gegenstände sich zum Zweck zu machen fähig ist †), den Gebrauch seiner Kräfte nicht blos dem Instinct der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maaß bestimmt, zu verdanken haben muß. Es ist also nicht Rücksicht auf den Vortheil, den die Cultur seines Vermögens (zu allerlei Zwecken) ver-

†) 1. Ausg.: „als ein Wesen, das der Zwecke, (sich Gegenstände zum Zwecke zu machen) fähig ist,"

ſchaffen kann; denn dieſer würde vielleicht (nach Rouſſeau'ſchen Grundſätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfniſſes vortheilhaft ausfallen; ſondern es iſt Gebot der moraliſch-praktiſchen Vernunft und-Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ſeine Vermögen, (unter denſelben eins mehr, als das andere, nach Verſchiedenheit ſeiner Zwecke,) anzubauen, und in pragmatiſcher Rückſicht ein dem Zweck ſeines Daſeins angemeſſener Menſch zu ſein.

Geiſteskräfte ſind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich iſt. Sie ſind ſofern ſchöpferiſch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen ſind Mathematik, Logik und Metaphyſik der Natur, welche zwei letzteren auch zur Philoſophie, nämlich der theoretiſchen gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchſtabe lautet, Weisheitslehre, ſondern nur Wiſſenſchaft bedeutet, aber doch der erſteren zu ihrem Zwecke beförderlich ſein kann.

Seelenkräfte ſind diejenigen, welche dem Verſtande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Abſichten braucht, zu Gebote ſtehen, und ſofern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen iſt das Gedächtniß, die Einbildungskraft u. dgl., worauf Gelahrtheit, Geſchmack (innere und äußere Verſchönerung) ꝛc. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Abſicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich iſt die Cultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnaſtik) die Beſorgung deſſen, was das Zeug (die Materie) am Menſchen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menſchen unausgeführt bleiben würden; mithin iſt die fortdauernde abſichtliche Belebung des Thieres am Menſchen Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

§. 20.

Welche von dieſen phyſiſchen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion, in Vergleichung gegen einander, ſie ſich zum Zweck zu machen Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſei, bleibt ſeiner eigenen vernünftigen Ueberlegung, in Anſehung der Luſt zu einer gewiſſen Lebensart und zugleich der Schätzung ſeiner dazu

erforderlichen Kräfte, überlaſſen, um darunter zu wählen, (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrſamkeit ſein ſollte.) Denn abgeſehen von dem Bedürfniß der Selbſterhaltung, welches an ſich keine Pflicht begründen kann, iſt es Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ein der Welt nützliches Glied zu ſein, weil dieſes auch zum Werth der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon gehört, die er alſo nicht herabwürdigen ſoll.

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung ſeiner phyſiſchen Vollkommenheit iſt aber nur weite und unvollkommene Pflicht; weil ſie zwar ein Geſetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Anſehung der Handlungen ſelbſt aber, ihrer Art und ihrem Grade nach, nichts beſtimmt, ſondern der freien Willkühr einen Spielraum verſtattet.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, d. i. in blos ſittlicher Abſicht.

§. 21.

Sie beſteht erſtlich, ſubjectiv, in der Lauterkeit (puritas moralis) der Pflichtgeſinnung; da nämlich, auch ohne Beimiſchung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Abſichten, das Geſetz für ſich allein Triebfeder iſt, und die Handlungen nicht blos pflichtmäßig, ſondern auch aus Pflicht geſchehen. — „Seid heilig" iſt hier das Gebot. Zweitens, objectiv, in Anſehung des ganzen moraliſchen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. ſeine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollſtändigkeit des moraliſchen Zwecks in Anſehung ſeiner ſelbſt betrifft, „ſeid vollkommen;" die Beſtrebung nach dieſem Ziele iſt beim Menſchen immer nur ein Fortſchreiten von einer Vollkommenheit zur anderen †); „iſt etwa eine Tugend, iſt etwa ein Lob, dem trachtet nach."

†) 1. Ausg.: „zu welchem Ziele aber hinzuſtreben beim Menſchen . . . zur anderen iſt;"

§. 22.

Dieſe Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der Gebrechlichkeit (fragilitas) der menſchlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derſelben (in dieſem Leben) Pflicht iſt, deren Befolgung alſo nur in continuirlichen Fortſchritten beſtehen kann, iſt in Hinſicht auf das Object, (die Idee, deren Ausführung man ſich zum Zweck machen ſoll,) zwar enge und vollkommene, in Rückſicht aber auf das Subject weite und nur unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt.

Die Tiefen des menſchlichen Herzens ſind unergründlich. Wer kennt ſich genugſam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob ſie gänzlich aus der Vorſtellung des Geſetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere ſinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil oder zur Verhütung eines Nachtheils angelegt ſind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laſter zu Dienſten ſtehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moraliſchen Zweck betrifft, ſo gibts zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als ſittliche Stärke der Maximen), in der That (ſubjectiv) aber eine Menge derſelben von heterogener Beſchaffenheit, worunter es unmöglich ſein dürfte, nicht irgend eine Untugend, (ob ſie gleich eben jener Tugenden wegen den Namen des Laſters nicht zu führen pflegen,) bei ſich aufzufinden, wenn man ſie ſuchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollſtändigkeit oder Mängel die Selbſterkenntniß uns nie hinreichend einſchauen läßt, kann keine andere, als unvollkommene Pflicht, vollkommen zu ſein, begründen.

Alſo ſind alle Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon nur unvollkommene Pflichten.

Der ethiſchen Elementarlehre

zweites Buch.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menſchen.

Erſter Abſchnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menſchen.

Eintheilung.

§. 23.

Die oberſte Eintheilung kann die ſein: in Pflichten gegen Andere, ſofern du ſie durch Leiſtung derſelben zugleich verbindeſt, und in ſolche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erſte Leiſtung iſt (reſpectiv gegen Andere) verdienſtliche; die der zweiten iſt ſchuldige Pflicht. — Liebe und Achtung ſind die Gefühle, welche die Ausübung dieſer Pflichten begleiten. Sie können abgeſondert (jede für ſich allein) erwogen werden, und auch ſo beſtehen. (Liebe des Nächſten, ob dieſer gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen nothwendige Achtung für jeden Menſchen, unerachtet er kaum der Liebe werth zu ſein beurtheilt würde.) Sie ſind aber im Grunde dem Geſetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zuſammen verbunden;

nur so, daß bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden wir gegen einen Anderen wohlthätig zu sein, uns für verpflichtet erkennen; aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Großmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demüthigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§. 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äußeren Verhältniß der Menschen gegen einander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligiblen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstoßung bewirkt wird. Vermöge des Princips der **Wechselliebe** sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das der **Achtung**, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande von einander zu erhalten; und sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte sinken, „so würde dann das Nichts (der Immoralität), mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich, wie einen Tropfen Wasser trinken", (wenn ich mich hier der Worte Haller's, nur in einer anderen Beziehung, bedienen darf.)

§. 25.

Die **Liebe** wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens genommen †); denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben; sondern muß als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

---

†) 1. Ausg.: „verstanden"

Ebendaſſelbe muß von der gegen Andere zu beweiſenden **Achtung** geſagt werden: da†) nämlich nicht blos das Gefühl aus der Vergleichung unſeres eigenen Werths mit dem des Anderen, (dergleichen ein Kind gegen ſeine Eltern, ein Schüler gegen ſeinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen ſeinen Oberen aus bloſer Gewohnheit fühlt,) ſondern eine Maxime der Einſchränkung unſerer Selbſtſchätzung durch die Würde der Menſchheit in eines Anderen Perſon, mithin die Achtung im praktiſchen Sinne (**observantia aliis praestanda**) verſtanden wird.

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen Andere, weil ſie eigentlich nur negativ iſt, (ſich nicht über Andere zu erheben,) und ſo der Rechtspflicht, Niemandem das Seine zu ſchmälern, analog iſt, obgleich als bloſe Tugendpflicht verhältnißweiſe gegen die Liebespflicht für enge, die letztere alſo als weite Pflicht angeſehen.

Die Pflicht der Nächſtenliebe kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: ſie iſt die Pflicht, Anderer ihre Zwecke, (ſofern dieſe nur nicht unſittlich ſind,) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächſten iſt in der Maxime enthalten, keinen anderen Menſchen blos als Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen; nicht zu verlangen, der Andere ſolle ſich ſelbſt wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen.

Dadurch, daß ich die erſte Pflicht gegen Jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzten aber verpflichte ich blos mich ſelbſt, halte mich in meinen Schranken, um dem Anderen an dem Werthe, den er als Menſch in ſich ſelbſt zu ſetzen befugt iſt, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbeſondere.

§. 26.

Die Menſchenliebe (Philanthropie) muß, weil ſie hier als praktiſch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menſchen

†) 1. Ausg.: „daß"

gedacht wird, im thätigen Wohlwollen gesetzt werden, und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlsein (salus) der Menschen, sofern er sie blos als solche betrachtet, Vergnügen findet, dem wohl ist, wenn es jedem Anderen wohl ergeht, heißt ein Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es Anderen übel ergeht, heißt Menschenfeind (Misanthrop in praktischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger (solipsista). — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menschenscheu (ästhetischer Misanthrop), und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander; man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst. — Denn alles moralisch-praktische Verhältniß gegen Menschen ist ein Verhältniß derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, die also nicht selbstsüchtig (ex solipsismo prodeuntes) sein können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen (benevolentiam) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend sein. Da aber alle Andere außer mir nicht Alle sind, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig ist; so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Object desselben im Gebot der praktischen Vernunft mit begreifen; nicht als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben, (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu gibts also keine Verpflichtung,) sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung, (mich also mit) einschließt, schließt

als allgemein geſetzgebend mich in der Pflicht des wechſelſeitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit mit allen Anderen neben mir mit ein, und erlaubt es dir, dir ſelbſt wohlzuthun, unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willſt; weil ſo allein deine Maxime (des Wohlthuns) ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgeſetz gegründet iſt.

§. 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menſchenliebe iſt nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinſte, und wenn ich ſage: ich nehme an dem Wohl dieſes Menſchen nur nach der allgemeinen Menſchenliebe Antheil, ſo iſt das Intereſſe, was ich hier nehme, das kleinſte, was nur ſein kann. Ich bin in Anſehung deſſelben nur nicht gleichgültig.

Aber Einer iſt mir doch näher, als der Andere, und ich bin im Wohlwollen mir ſelbſt der nächſte. Wie ſtimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächſten (deinen Mitmenſchen), als dich ſelbſt? Wenn Einer mir näher iſt (in der Pflicht des Wohlwollens), als der Andere, ich alſo zum größeren Wohlgefallen gegen Einen, als gegen den Anderen verbunden, mir ſelber aber geſtändlich näher (ſelbſt der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, ſo kann ich, wie es ſcheint, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, nicht ſagen, ich ſoll jeden Menſchen lieben, wie mich ſelbſt; denn der Maaßſtab der Selbſtliebe würde keinen Unterſchied in Graden zulaſſen. — Man ſieht bald: daß hier nicht blos das Wohlwollen des Wunſches, welches eigentlich ein bloſes Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen iſt, ohne ſelbſt dazu etwas beitragen zu dürfen, (ein Jeder für ſich, Gott für uns Alle,) ſondern ein thätiges, praktiſches Wohlwollen, ſich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen, (das Wohlthun) gemeint ſei. Denn im Wünſchen kann ich Allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad, nach Verſchiedenheit der Geliebten, (deren Einer mich näher angeht, als der Andere,) ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch ſehr verſchieden ſein.

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie sind: A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen,) gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegentheil ist: aus Geiz (sklavisch), oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches Beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber außer dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen, (welches uns nichts kostet,) auch noch, daß dieses praktisch werde, d. i. wie kann man das Wohlthun†) in Ansehung der Bedürftigen Jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen; und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

Es fällt nicht von selbst in die Augen: daß ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „ein Jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns Alle," die natürlichste zu sein.

§. 30.

Wohlthätig d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht.

†) 1. Ausg.: praktisch sei, d. i. das Wohlthun"

Denn jeder Menſch, der ſich in Noth befindet, wünſcht, daß ihm von anderen Menſchen geholfen werde. Wenn er aber ſeine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beiſtand leiſten zu wollen, laut werden ließe, d. i. ſie zum allgemeinen Erlaubnißgeſetz machte; ſo würde ihm, wenn er ſelbſt in Noth iſt, Jedermann gleichfalls ſeinen Beiſtand verſagen, oder wenigſtens zu verſagen befugt ſein. Alſo widerſtreitet ſich die eigennützige Maxime ſelbſt, wenn ſie zum allgemeinen Geſetz gemacht würde, d. i. ſie iſt pflichtwidrig, folglich iſt die gemeinnützige Maxime des Wohlthuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menſchen, und zwar darum, weil ſie als Mitmenſchen d. i. als bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechſelſeitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Weſen anzuſehen ſind.

§. 31.

Wohlthun iſt im Fall, daß Jemand reich†) (mit Mitteln zur Glückſeligkeit Anderer überflüſſig d. i. über ſein eigenes Bedürfniß verſehen) iſt, von dem Wohlthäter ſelbſt faſt nicht einmal für eine verdienſtliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den Anderen verbindet. Das Vergnügen, was er ſich hiemit ſelbſt macht, welches ihm keine Aufopferung koſtet, iſt eine Art, in moraliſchen Gefühlen zu ſchwelgen. — Auch muß er allen Schein, als dächte er den Anderen damit zu verbinden, ſorgfältig vermeiden; weil es ſonſt nicht wahre Wohlthat wäre, die er dieſem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit, (die den Letzten in ſeinen eigenen Augen immer erniedrigt,) auflegen zu wollen äußerte. Er muß ſich vielmehr, als durch die Annahme des Anderen ſelbſt verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht blos als ſeine Schuldigkeit äußern, wenn er nicht, (welches beſſer iſt,) ſeine Wohlthätigkeit††) ganz im Verborgenen ausübt. — Größer iſt dieſe Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beſchränkt, und der Wohlthäter ſtark genug iſt, die Uebel, welche er Anderen erſpart, ſtillſchweigend über

†) 1. Ausg.: „für den, der reich"

††) 1. Ausg.: „Wohlthätigkeitsact"

ſich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moraliſch-reich anzuſehen iſt.

Caſuiſtiſche Fragen.

Wie weit ſoll man den Aufwand ſeines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt ſelbſt Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel iſt die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abſcheiden aus der Welt durch ein Teſtament) beweiſt? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgeſetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die Freiheit raubt, nach ſeiner eigenen Wahl glücklich zu ſein, (ſeinem Erbunterthan eines Gutes,) kann, ſage ich, dieſer ſich als Wohlthäter anſehen, wenn er nach ſeinen eigenen Begriffen von Glückſeligkeit für ihn gleichſam väterlich ſorgt? Oder iſt nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen ſeiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt ſo Widerſtreitendes, daß, unter dieſer Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrſchaft rechnend, ſich hinzugeben, die größte Wegwerfung der Menſchheit für den ſein würde, der ſich dazu freiwillig verſtände, und die größte Fürſorge der Herrſchaft für den letzten gar keine Wohlthätigkeit ſein würde? Oder kann etwa das Verdienſt mit der letzten ſo groß ſein, daß es gegen das Menſchenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann Niemand nach meinen Begriffen von Glückſeligkeit wohlthun, (außer unmündigen Kindern oder Blödſinnigen und Verrückten,) ſondern nach Jenes ſeinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweiſen denke; dem ich aber wirklich keine Wohlthat erweiſe, indem ich ihm ein Geſchenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, iſt größtentheils ein Erfolg aus der Begünſtigung verſchiedener Menſchen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlſtandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter ſolchen Umſtänden der Beiſtand, den der Reiche den Nothleidenden erweiſen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man ſich ſo gern als Verdienſt brüſtet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit iſt die Verehrung einer Perſon wegen einer uns erwieſenen Wohlthat. Das Gefühl, was mit dieſer Beurtheilung verbunden iſt, iſt das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieſer gegen den Empfänger nur als im Verhältniß der Liebe betrachtet wird. — Selbſt ein bloſes herzliches Wohlwollen des Anderen, ohne phyſiſche Folgen, verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterſchied zwiſchen der thätigen und blos affectionellen Dankbarkeit begründet.

§. 32.

Dankbarkeit iſt Pflicht, d. i. nicht blos eine Klugheitsmaxime, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit, wegen der mir widerfahrenen Wohlthätigkeit, den Anderen zu mehrerem Wohlthun zu bewegen (**gratiarum actio est ad plus dandum invitatio**); denn dabei bediene ich mich dieſer blos als Mittel zu meinen anderweitigen Abſichten; ſondern ſie iſt unmittelbare Nöthigung durchs moraliſche Geſetz d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muß auch noch beſonders als heilige Pflicht, d. i. als eine ſolche, deren Verletzung (als ſkandalöſes Beiſpiel) die moraliſche Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundſatze ſelbſt vernichten kann, angeſehen werden. Denn heilig iſt derjenige moraliſche Gegenſtand, in Anſehung deſſen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Act völlig getilgt werden kann, (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt.) Alle andere iſt gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieſelbe quittiren; weil der Empfänger den Vorzug des Verdienſtes, den der Geber hat, nämlich der Erſte im Wohlwollen geweſen zu ſein, dieſem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen ſolchen Act (des Wohlthuns) iſt ſelbſt das bloſe herzliche Wohlwollen gegen den Wohlthäter ſchon eine Art von †)

†) 1. Ausg.: „Grund der Verpflichtung"

Dankbarkeit. Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§. 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenigen, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen; wobei es aber ein thörichter Wahn ist, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist, gleiche Dienstleistungen dem Wohlthäter, deren dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen; eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben sein möchte, (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht, und dies dessen Stolz kränkt,) anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend, welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens, (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) verbindet, auszuüben und so die Menschenliebe zu cultiviren.

C.

Theilnehmende Empfindung iſt überhaupt Pflicht.

§. 34.

Mitfreude und Mitleid (**sympathia moralis**) ſind zwar ſinnliche Gefühle einer (darum äſthetiſch zu nennenden) Luſt oder Unluſt an dem Zuſtande des Vergnügens ſowohl, als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu ſchon die Natur in den Menſchen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber dieſe als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, iſt noch eine beſondere, obzwar nur bedingte Pflicht, unter dem Namen der Menſchlichkeit (**humanitas**); weil hier der Menſch nicht blos als vernünftiges Weſen, ſondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird. Dieſe kann nun in dem Vermögen und Willen, ſich einander in Anſehung ſeiner Gefühle mitzutheilen (**humanitas practica**), oder blos in der Empfänglichkeit für das gemeinſame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (**humanitas aesthetica**), was die Natur ſelbſt gibt, geſetzt werden. Das erſtere iſt frei, und wird daher theilnehmend genannt (**communio sentiendi libera**) und gründet ſich auf praktiſche Vernunft; das zweite iſt unfrei (**communio sentiendi necessaria**) und kann mittheilend, (wie die der Wärme oder anſteckender Krankheiten,) auch Mitleidenſchaft heißen; weil ſie ſich unter nebeneinander lebenden Menſchen natürlicher Weiſe verbreitet. Nur zu dem erſten gibts Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorſtellungsart des Weiſen, wie ihn ſich der Stoiker dachte, wenn er ihn ſagen ließ: ich wünſche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenſchaft u. ſ. w. Hülfe leiſte, ſondern, damit ich ihm beiſtehen und einen Menſchen retten könne; und gleichwohl ſpricht ebenderſelbe Weiſe, wenn ſein Freund nicht zu retten iſt, zu ſich ſelbſt: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenſchaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch ſeinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelſt

der Einbildungskraft) anſtecken laſſe, ſo leiden ihrer zwei; obzwar das Uebel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht ſein, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzuthun; wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, was ſich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menſchen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu ſein eben nicht prahlen dürfen, reſpectiv gegen einander gar nicht vorkommen ſollte †).

§. 35.

Obzwar aber Mitleid, und ſo auch Mitfreude mit Anderen zu haben, an ſich ſelbſt nicht Pflicht iſt, ſo iſt doch thätige Theilnehmung an ihrem Schickſale Pflicht, und zu dem Ende alſo die mitleidigen natürlichen (äſthetiſchen) Gefühle in uns zu cultiviren und ſie, als ſo viele Mittel zur Theilnehmung aus moraliſchen Grundſätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen, wenigſtens indirecte Pflicht††). — So iſt es Pflicht: nicht die Stellen, wo ſich Arme befinden, denen das Nothwendigſte abgeht, zu umgehen, ſondern ſie aufzuſuchen, nicht die Krankenſtuben, oder die Gefängniſſe der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem ſchmerzhaften Mitgefühl, deſſen man ſich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieſes doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe iſt, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorſtellung für ſich allein nicht ausrichten würde.

Caſuiſtiſche Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht beſſer

†) 1. Ausg.: „wie dann dieſes auch eine beleidigende Art des Wohlthuns ſein würde, indem es ein Wohlwollen ... bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, unter Menſchen, welche ... prahlen dürfen, und reſpectiv ... ſollte."

††) 1. Ausg.: „ſo iſt es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schickſale und zu dem Ende alſo indirecte Pflicht, die mitleidigen natürlichen ... zu benutzen."

ſtehen, wenn alle Moralität der Menſchen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewiſſenhaftigkeit eingeſchränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es iſt nicht ſo leicht zu überſehen, welche Folge es auf die Glückſeligkeit der Menſchen haben dürfte. Aber in dieſem Fall würde es doch wenigſtens an einer großen moraliſchen Zierde der Welt, nämlich der Menſchenliebe fehlen, welche alſo für ſich, auch ohne die Vortheile (der Glückſeligkeit) zu berechnen, die Welt als ein ſchönes moraliſches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzuſtellen erfordert wird.

Dankbarkeit iſt eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, ſondern Achtung vor demſelben. Denn der allgemeinen Nächſtenliebe†) kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber ſteht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger, als ſein Wohlthäter. Sollte alſo nicht die Urſache ſo mancher Undankbarkeit der Stolz ſein, einen nicht über ſich ſehen zu wollen††); der Widerwille, ſich nicht in völlige Gleichheit, (was die Pflichtverhältniſſe betrifft,) mit ihm ſetzen zu können?

Von den der Menſchenliebe gerade (contrarie) entgegengeſetzten Laſtern des Menſchenhaſſes.

§. 36.

Sie machen die abſcheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Haß iſt aber hier nicht offen und gewaltthätig, ſondern geheim und verſchleiert, welches zu der Pflichtvergeſſenheit gegen ſeinen Nächſten noch Niederträchtigkeit hinzuthut, und ſo zugleich die Pflicht gegen ſich ſelbſt verletzt.

a) Der Neid (livor) als Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem Seinigen dadurch kein Ab-

†) 1. Ausg.: „der Nächſtenliebe"

††) 1. Ausg.: „Sollte das nicht die Urſache ſo mancher Undankbarkeit ein, nämlich der Stolz, einen über ſich zu ſehen;"

bruch geschieht, der, wenn er zur That (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualificirter Neid, sonst aber nur Mißgunst (invidentia) heißt, ist doch nur eine indirect-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eigenes Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maaßstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe, oder Familie u. s. w., gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, Jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheußlichen Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glückes Anderer, wenigstens dem Wunsche nach gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst sowohl, als gegen Andere entgegengesetzt.

b) Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohlthäter zu hassen, qualificirte Undankbarkeit, sonst aber blos Unerkenntlichkeit heißt, ist ein zwar im öffentlichen Urtheile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch dessenwegen so berüchtigt, daß man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der mißverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbstschätzung, (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu sein,) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvorkommen mußten, (gegen Vorfahren im Angedenken oder gegen Eltern,) freigebig, die aber

gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältniß der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht blos des Schadens wegen, den ein solches Beispiel Menschen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohlthätigkeit abzuschrecken, (denn diese können mit ächt moralischer Gesinnung, eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen desto größeren inneren moralischen Werth setzen;) sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu hassen, verunehrt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn sie so weit geht, das Uebel oder Böse selbst bewirken zu helfen, sie als qualificirte Schadenfreude den Menschenhaß sichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erscheint. Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall Anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden Enormitäten unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Ereignisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhaß und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Uebermuth Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten, (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu sein,) welches beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Princip der Theilnehmung, der Maxime des ehrlichen Chremes beim Terenz: „ich bin ein Mensch; Alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich", gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süßeste, und noch dazu mit

dem Schein des größten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer auch ohne eigenen Vortheil sich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende That verdient Strafe; wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächt, (nicht blos der zugefügte Schade ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Act der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Oberen über Alle, die demselben unterworfen sind, Effect gibt, und wenn wir die Menschen, (wie es in der Ethik nothwendig ist,) in einem rechtlichen Zustande, aber nach bloßen Vernunftgesetzen, (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat Niemand die Befugniß, Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein, (nämlich Gott) kann sagen: „die Rache ist mein; ich will vergelten." Es ist also Tugendpflicht, nicht allein selbst, blos aus Rache, die Feindseligkeit Anderer nicht mit Haß zu erwiedern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung selbst sehr zu bedürfen, theils, und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch sei, aus Haß verhängt werden darf. — Daher ist Versöhnlichkeit (placabilitas) Menschenpflicht; womit doch die schlaffe Duldsamkeit der Beleidigungen (ignava†) injuriarum patientia) nicht verwechselt werden muß, als Verzichtleistung auf harte (rigorosa) Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn diese wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füße Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Anmerkung.

Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur hassenswerth machen würden, wenn man sie (als qualificirt) in der Bedeu-

†) 1. Ausgabe: „mitis"

tung von Grundſätzen nehmen wollte, ſind inhuman, objectiv betrachtet, aber doch menſchlich, ſubjectiv erwogen; d. i. wie die Erfahrung uns unſere Gattung kennen lehrt. Ob man alſo zwar einige derſelben in der Heftigkeit des Abſcheues teufliſch nennen möchte, ſowie ihr Gegenſtück Engelstugend genannt werden könnte; ſo ſind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maaßſtab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menſchen ſeinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiſet, ohne aus ihm ein Mittelweſen, was weder den einen dieſer Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es Haller, mit ſeinem „zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh" beſſer getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zuſammenſtellung heterogener Dinge führet auf gar keinen beſtimmten Begriff, und zu dieſem kann uns in der Ordnung der Weſen nach ihrem uns unbekannten Klaſſenunterſchiede nichts hinleiten. Die erſte Gegeneinanderſtellung (von Engelstugend und teufliſchem Laſter) iſt Uebertreibung. Die zweite, obzwar Menſchen leider! auch in viehiſche Laſter fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen beizulegen, ſowenig, als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund iſt, ſie zu einer beſonderen Art von Gewächſen zu machen.

Zweiter Abſchnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menſchen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§. 37.

Mäßigung in Anſprüchen überhaupt d. i. freiwillige Einſchränkung der Selbſtliebe eines Menſchen durch die Selbſtliebe Anderer heißt Beſcheidenheit. Der Mangel dieſer Mäßigung oder die Unbeſcheidenheit in Anſehung der Forderung, von Anderen geliebt zu werden, die Eigenliebe (philautia). Die Unbeſcheidenheit aber in der Forderung, von Anderen **geachtet** zu werden, iſt der Eigendünkel (arrogantia). Achtung, die ich für Andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (obser-

vantia aliis praestanda), iſt alſo die Anerkennung einer Würde (dignitas) an anderen Menſchen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Aequivalent, wogegen das Object der Werthſchätzung (aestimii) ausgetauſcht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges, als eines ſolchen, das keinen Werth hat, iſt die Verachtung.

§. 38.

Ein jeder Menſch hat rechtmäßigen Anſpruch auf Achtung von ſeinen Nebenmenſchen, und wechſelſeitig iſt er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menſchheit ſelbſt iſt eine Würde; denn der Menſch kann von keinem Menſchen (weder von Anderen, noch ſogar von ſich ſelbſt) blos als Mittel, ſondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin beſteht eben ſeine Würde (die Perſönlichkeit), dadurch er ſich über alle andere Weltweſen, die nicht Menſchen ſind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er alſo ſich ſelbſt für keinen Preis weggeben kann, (welches der Pflicht der Selbſtſchätzung widerſtreiten würde,) ſo kann er auch nicht der eben ſo nothwendigen Selbſtſchätzung Anderer, als Menſchen, entgegen handeln, d. i. er iſt verbunden, die Würde der Menſchheit an jedem anderen Menſchen praktiſch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die ſich auf die jedem anderen Menſchen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§. 39.

Andere verachten (contemnere), d. i. ihnen die dem Menſchen überhaupt ſchuldige Achtung weigern, iſt auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es ſind Menſchen. Sie vergleichungsweiſe mit Anderen innerlich geringſchätzen (despicatui habere) iſt zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringſchätzung iſt doch Beleidigung. — Was gefährlich iſt, iſt kein Gegenſtand der Verachtung und ſo iſt es auch nicht der Läſterhafte; und wenn

die Ueberlegenheit über die Angriffe deſſelben mich berechtigt zu ſagen: ich verachte jenen, ſo bedeutet das nur ſoviel, als: es iſt keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranſtalte, weil er ſich in ſeiner Verworfenheit ſelbſt darſtellt. Nichtsdeſtoweniger kann ich ſelbſt dem Laſterhaften als Menſchen nicht alle Achtung verſagen, die ihm wenigſtens in der Qualität eines Menſchen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch ſeine That ſich derſelben unwürdig macht. So kann es ſchimpfliche, die Menſchheit ſelbſt entehrende Strafen geben, (wie das Viertheilen, von Hunden zerreißen laſſen, Naſen und Ohren abſchneiden,) die nicht blos dem Beſtraften, (der noch auf Achtung Anderer Anſpruch macht, was ein Jeder thun muß,) durch dieſe Entehrung ſchmerzhafter ſind, als der Verluſt der Güter und des Lebens, ſondern auch dem Zuſchauer Schamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man ſo verfahren darf.

Anmerkung.

Hierauf gründet ſich eine Pflicht der Achtung für den Menſchen ſelbſt im logiſchen Gebrauch ſeiner Vernunft: die Fehltritte derſelben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeſchmackten Urtheils u. dgl. zu rügen, ſondern vielmehr vorauszuſetzen, daß in demſelben doch etwas Wahres ſein müſſe, und dieſes herauszuſuchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein, (das Subjective der Beſtimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Verſehen für objectiv gehalten wurde,) aufzudecken, und ſo, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für ſeinen Verſtand zu erhalten. Denn ſpricht man ſeinem Gegner in einem gewiſſen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verſtand ab, wie will man ihn dann darüber verſtändigen, daß er geirrt habe? — Ebenſo iſt es auch mit dem Vorwurf des Laſters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung des Laſterhaften ausſchlagen, nie ihm allen moraliſchen Werth abſprechen muß; weil er, nach dieſer Hypotheſe, auch nie gebeſſert werden könnte; welches mit der Idee eines Menſchen, der, als ſolcher (als moraliſches Weſen), nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar iſt.

§. 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei. Eben darum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als einem moralischen (seine Pflicht hochschätzenden) Wesen selbst eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phänomen im äußeren Betragen Ehrbarkeit (honestas externa), der Verstoß dawider aber Skandal heißt: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben höchst pflichtwidrig, hingegen an dem, was blos als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend (paradoxon), sonst aber an sich gut ist, solches zu nehmen †), ein Wahn, (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält,) und ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schuldige Achtung für andere, ein Beispiel gebende Menschen kann nicht bis zur blinden Nachahmung, (da der Gebrauch, mos, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird,) ausarten; als welche Tyrannei der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider sein würde.

§. 41.

Die Unterlassung der blosen Liebespflichten ist Untugend (peccatum). Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (vitium). Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. — Die erstere Uebertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels (contrarie oppositum virtutis). Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth der-

†) 1. Ausg.: „aber am blos Widersinnischen (paradoxon), sonst an sich Guten zu nehmen"

jenigen, die ſonſt dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, iſt Laſter.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenſchen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. dieſe Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Gegentheils†) ausgedrückt werden.

Von den die Pflichten der Achtung für andere Menſchen verletzenden Laſtern.

Dieſe Laſter ſind: A) der Hochmuth, B) das Afterreden und C) die Verhöhnung.

A.

Der Hochmuth.

§. 42.

Der Hochmuth (superbia und, wie dieſes Wort es ausdrückt, die Neigung, immer oben zu ſchwimmen,) iſt eine Art von Ehrbegierde (ambitio), nach welcher wir anderen Menſchen anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit uns gering zu ſchätzen, und iſt alſo ein der Achtung, worauf jeder Menſch geſetzmäßigen Anſpruch machen kann, widerſtreitendes Laſter.

Er iſt vom **Stolz** (animus elatus), als Ehrliebe d. i. Sorgfalt, ſeiner Menſchenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt,) unterſchieden; denn der Hochmuth verlangt von Anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieſer Stolz ſelbſt wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch blos ein Anſinnen an Andere iſt, ſich mit ſeiner Wichtigkeit zu beſchäftigen.

Daß der Hochmuth, welcher gleichſam eine Bewerbung des Ehrſüchtigen um Nachtreter iſt, und denen verächtlich zu begegnen er ſich berechtigt glaubt, ungerecht und der ſchuldigen Achtung für Menſchen überhaupt widerſtreitend ſei; daß er Thorheit d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewiſſen Verhältniſſe gar nicht den Werth hat, um Zweck zu ſein; ja

†) 1. Ausg.: „Widerſpiels"

daß er sogar Narrheit d. i. ein beleidigender Unverstand sei, sich solcher Mittel, die an Anderen gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen; denn dem Hochmüthigen weigert ein Jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich darnach bezeigt; — dies Alles ist für sich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden sein: daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, daß, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.

B.

Das Afterreden.

§. 43.

Die üble Nachrede (obtrectatio) oder das Afterreden, worunter ich nicht die Verleumdung (contumelia), eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern blos die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung verstehe, etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Skandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt und, soviel möglich, gegen sie ungläubig macht.

Die geflissentliche Verbreitung (propalatio) desjenigen, was die Ehre eines Anderen schmälert, wenn es auch nicht zur öffentlichen Gerichtsbarkeit gehört, gesetzt, daß es übrigens auch wahr wäre, ist Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öfteren Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also Tugendpflicht, statt einer

hämiſchen Luſt an der Blosſtellung der Fehler Anderer, um ſich dadurch die Meinung, gut, wenigſtens nicht ſchlechter, als alle andere Menſchen zu ſein, zu ſichern, den Schleier der Menſchenliebe nicht blos durch Milderung unſerer Urtheile, ſondern auch durch Verſchweigung derſelben, über die Fehler Anderer zu werfen; weil Beiſpiele der Achtung, welche wir Anderen geben, auch die Beſtrebung rege machen können, ſie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen iſt die Ausſpähungsſucht der Sitten Anderer (**allotrio-episcopia**) auch für ſich ſelbſt ſchon ein beleidigender Vorwitz der Menſchenkunde, welchem Jedermann ſich mit Recht als einer Verletzung der ihm ſchuldigen Achtung widerſetzen kann.

C.

Die Verhöhnung.

§. 44.

Die leichtfertige Tadelſucht und der Hang, Andere zum Gelächter bloszuſtellen, die Spottſucht, um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenſtande ſeiner Beluſtigung zu machen, iſt Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, gewiſſe Sonderbarkeiten nur zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu ſein, zu belachen, (welches dann kein Hohnlachen iſt,) gänzlich unterſchieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob ſie wirklich wären, angedichtete, welche die Perſon ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt ſind, dem Gelächter bloszuſtellen, und der Hang dazu, die bittere Spottſucht (**spiritus causticus**), hat etwas von teufliſcher Freude an ſich, und iſt darum eben eine deſto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menſchen.

Hievon iſt doch die ſcherzhafte, wenngleich ſpottende Abweiſung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (**retorsio jocosa**) unterſchieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein ſchadenfroher, aber kraftloſer Gegner) gleichmäßig verſpottet wird, und

rechtmäßige Vertheidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch soviel Spötterei ausgestoßen, hiebei aber auch selbst zugleich noch soviel Blösen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine, oder eine mit Würde und Ernst geführte Vertheidigung entgegenzusetzen.

Anmerkung.

Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorhergehenden Titel nicht sowohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehenden Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, sowie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden, Andere (blos als Menschen betrachtet,) zu verehren d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Gesetz überhaupt (reverere legem) und dieses auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen; †) nicht aber andere Menschen überhaupt zu verehren (reverentia adversus hominem), oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen Andere, welche, als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung (observantia debita) von Jedem gefordert werden kann.

Die verschiedene, Anderen zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen, oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und classificirt werden, da es hier nur um die reinen Vernunftprincipien derselben zu thun ist.

†) Die Worte: „auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen" sind Zusatz der 2. Ausg.

Zweites Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander in Ansehung ihres Zustandes.

§. 45.

Diese Tugendpflichten können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem besonderen Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Principien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegen einander, und können also von den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben, sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjecte der Anwendung des Tugendprincips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modificirte Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirische Eintheilungen, keine gesichertvollständige Classification zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Ueberschritt, der seine besonderen Regeln hat, verlangt wird; so wird der Metaphysik der Sitten ein Aehnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisiren und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen z. B. in der moralischen Reinigkeit ihres Zustandes oder in ihrer Verdorbenheit; welches im cultivirten oder rohen Zustande zu beobachten sei; welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungelehrten gezieme und welches den im Gebrauch seiner Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in seinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), den pragmatischen oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden Gelehrten charakterisire; welches nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. zu beobachten sei†): das gibt nicht so vielerlei Arten der ethischen

†) 1. Ausg.: „welches im cultivirten oder rohen Zustande; was den Gelehrten oder Ungelehrten, und jenen im Gebrauch ihrer Wissenschaft als

Verpflichtung, (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt,) sondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems, (das a priori aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß,) aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

§. 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines Jeden dieser, durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei, und wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte, glücklich zu sein, mithin daß Freundschaft unter Menschen zu suchen Pflicht derselben ist. — Daß aber, obwohl nach Freundschaft als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander zu streben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht ist, dennoch eine vollkommene Freundschaft eine bloße, aber doch praktisch nothwendige Idee, in jeder Ausübung unerreichbar sei †), ist

---

umgänglichen (geschliffenen) oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatischen oder ... ausgehenden, welches nach Verschiedenheit ... Armuth u. s. w. zukomme: "

†) 1. Ausg.: „Daß aber Freundschaft eine bloße, (aber doch praktisch nothwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch darnach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegen einander) zu streben, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sei,"

leicht zu ersehen. Denn wie ist es für den Menschen in Verhältniß zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke ebenderselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem Einen mit ebenderselben Gesinnung im Anderen auszumitteln, oder, was noch mehr ist, zu erforschen, welches†) Verhältniß das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der anderen, (z. B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derselben Person habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüße? Wie läßt sich also erwarten, daß von beiden Seiten Liebe und Hochschätzung subjectiv in das Ebenmaaß des Gleichgewichts gebracht werden solle††), welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstoßung betrachten, so daß das Princip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstande zu halten fordert; eine Einschränkung der Vertraulichkeit, welche durch die Regel: daß auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiderbringlich verloren ist; wenngleich die äußere Bezeichnung derselben (das Ceremoniel) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft also in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanenschreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund! Auch

---

†) 1. Ausg.: „noch mehr aber welches"

††) 1. Ausg.: „so daß beiderseitige Liebe und Hochschätzung subjectiv schwerlich in das Ebenmaaß des Gleichgewichts gebracht werden wird;"

können noch folgende Anmerkungen auf die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, daß ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und glaubt entweder darin schon gesunken zu sein, oder fürchtet wenigstens, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim kritisirt wird, immer die Gefahr, seine Achtung zu verlieren †); wie dann selbst, daß er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu sein dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünscht ist er nicht; wohl zu verstehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund ist? Aber es ist doch auch eine große Last, sich an Anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfniß beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, sondern diese muß rein moralisch sein, und der Beistand, auf den Jeder von Beiden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muß nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben, — dadurch würde er die Achtung des anderen Theils verlieren, — sondern kann nur als äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint sein, indem ein Jeder großmüthig den Anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie gänzlich zu verhehlen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, daß im Falle der Noth er auf den Beistand des Anderen sicher würde rechnen können. Wenn aber Einer von dem Anderen eine Wohlthat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rech-

†) 1. Ausg.: „erwartete, und zwar, daß er entweder darin schon gefallen sei, oder, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim kritisirt wird, Gefahr läuft, in den Verlust seiner Achtung zu fallen;“

nen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu sein und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist, bei der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so Zartes (teneritas amicitiae), daß, wenn man sie auf Gefühlen beruhen läßt, und dieser wechselseitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundsätze, oder feste, das Gemeinmachen verhütende und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter uncultivirten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken, (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich;) sie können von einander nicht lassen, aber sich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfniß ist, um die Süßigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affect sein; weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist.

§. 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes, obzwar doch auch ungeselliges Wesen, und in der Cultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfniß sich Anderen zu eröffnen, selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen; andererseits aber wird er auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, und sieht er sich daher genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile, vornehmlich über andere Menschen, in sich selbst zu verschließen. Er möchte sich gern darüber mit irgend Jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie

er über die Regierung, Religion u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen; weil Andere, indem sie ihr Urtheil behutsam zurückhalten, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl Anderen seine Mängel oder Fehler eröffnen; aber er muß fürchten, daß der Andere die seinigen verhehlen, und er so in der Achtung desselben einbüßen möchte †), wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellte.

Findet er also einen Menschen, der gute Gesinnungen und Verstand hat, so daß er ihm, ohne jene Gefahr besorgen zu dürfen, sein Herz mit völligem Vertrauen aufschließen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinstimmt ††), so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniß, sondern genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedeln Denkungsart der Meisten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverstandes Mancher in der Beurtheilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen läßt, oder nicht; oder der Indiscretion †††). Nun ist es aber äußerst selten, jene Eigenschaften zusammen in einem Subject anzutreffen, (**rara avis in terris, nigroque simillima cygno**;) zumal da die engste Freundschaft es verlangt, daß dieser verständige und vertraute Freund sich verbunden achte, ein ihm anvertrautes Geheimniß ††††) einem Anderen, für eben so zuverlässig gehaltenen, ohne des Ersteren, der es ihm anvertraute, ausdrückliche Erlaubniß nicht mitzutheilen.

---

†) 1. Ausg.: „nicht wagen; theils weil der Andere, der sein Urtheil behutsam zurückhält, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen, theils, was die Eröffnung seiner eigenen Fehler betrifft, der Andere die seinigen... einbüßen würde,"

††) 1. Ausg.: „Findet er also Einen, der Verstand hat, bei dem er in Ansehung jener Gefahr gar nicht besorgt sein darf, sondern dem er sich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der seinigen übereinstimmende Art, die Dinge zu beurtheilen an sich hat,"

†††) 1. Ausg.: „(der Indiscretion,) welche Eigenschaften — anzutreffen selten ist"

††††) 1. Ausg.: „verbunden ist, ebendasselbe ihm anvertraute Geheimniß"

Indeß iſt doch die blos moraliſche Freundſchaft kein Ideal †), ſondern der ſchwarze Schwan exiſtirt wirklich hin und wieder in ſeiner Vollkommenheit; jene aber, mit den Zwecken anderer Menſchen ſich, obzwar aus Liebe, beläſtigende (pragmatiſche) Freundſchaft kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollſtändigkeit haben, die zu einer genau beſtimmenden Maxime erforderlich iſt, und iſt ein Ideal des Wunſches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer ſehr begrenzt werden muß.

Ein Menſchenfreund überhaupt aber (d. i. ein Freund der ganzen Gattung) iſt der, welcher an dem Wohl aller Menſchen äſthetiſchen Antheil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauern ſtören wird. Doch iſt der Ausdruck eines Freundes der Menſchen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des Philanthropen, die Menſchen blos liebenden Menſchen. ††) Denn in jenem iſt auch die Vorſtellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menſchen, mithin die Idee, dadurch ſelbſt verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; wobei man alle Menſchen als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückſeligkeit will, ſich vorſtellt. — Denn das Verhältniß des Beſchützers, als Wohlthäters, zu dem Beſchützten, als Dankpflichtigen, iſt zwar ein Verhältniß der Wechſelliebe, aber nicht der Freundſchaft; weil die ſchuldige Achtung Beider gegen einander nicht gleich iſt. Die Pflicht, als Freund den Menſchen wohlzuwollen (eine nothwendige Herablaſſung) und die Beherzigung deſſelben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohlzuthun beſitzen.

---

†) 1. Ausg.: „Dieſe (blos moraliſche Freundſchaft) iſt kein Ideal"

††) 1. Ausg.: „als der des blos Menſchenliebenden (Philantrop)"

Zusatz.

Von den Umgangstugenden (virtutes homileticae).

§. 48.

Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (officium commercii, sociabilitas); sich nicht zu isoliren (separatistam agere); zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunct seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung anzusehen; nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirect dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit, humanitas aesthetica et decorum) zu cultiviren †), und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Außenwerke oder Beiwerke (parerga), welche einen schönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein Jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern aber doch das Tugendgefühl, selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, der Gastfreiheit, der Gelindigkeit im Widersprechen, ohne zu zanken, welche insgesammt als bloße Manieren des Verkehrs durch geäußerte Verbindlichkeiten zugleich Andere verbinden ††), also doch zur Tugendgesinnung hinwirken; indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es fragt sich aber hiebei: ob man auch mit Lasterhaften Um-

---

†) 1. Ausg.: „sondern nur die wechselseitige, die indirect dahin führt, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit ... cultiviren"

††) 1. Ausg.: „mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich Andere verbindet"

gang pflegen dürfe? Die Zuſammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden; man müßte denn ſonſt aus der Welt gehen, und ſelbſt unſer Urtheil über ſie iſt nicht competent. — Wo aber das Laſter ein Skandal d. i. ein öffentlich gegebenes Beiſpiel der Verachtung ſtrenger Pflichtgeſetze iſt, mithin Ehrloſigkeit bei ſich führt, da muß, wenngleich das Landesgeſetz es nicht beſtraft, der Umgang, der bis dahin Statt fand, abgebrochen, oder ſoviel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortſetzung deſſelben die Tugend um alle Ehre bringt und ſie für Jeden zu Kauf ſtellt, der reich genug iſt, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Ueppigkeit zu beſtechen.

Zweiter Theil.

Ethische Methodenlehre.

Der ethiſchen Methodenlehre

erſter Abſchnitt.

Die ethiſche Didaktik.

§. 49.

Daß Tugend erworben werden müſſe, (nicht angeboren ſei,) liegt, ohne ſich deshalb auf anthropologiſche Kenntniſſe aus der Erfahrung berufen zu dürfen, ſchon in dem Begriffe derſelben. Denn das ſittliche Vermögen des Menſchen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorſatzes in dem Streit mit ſo mächtigen entgegenſtehenden Neigungen hervorgebracht wäre. Sie iſt das Product aus der reinen praktiſchen Vernunft, ſofern dieſe im Bewußtſein ihrer Ueberlegenheit, aus Freiheit, über jene die Obermacht gewinnt.

Daß ſie könne und müſſe gelehrt werden, folgt ſchon daraus, daß ſie nicht angeboren iſt; die Tugendlehre iſt alſo eine Doctrin. Weil aber durch die bloſe Lehre, wie man ſich verhalten ſolle, um dem Tugendbegriffe angemeſſen zu ſein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, ſo meinten die Stoiker nur, die Tugend könne nicht durch bloſe Vorſtellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetiſch) gelehrt, ſondern ſie müſſe durch Verſuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menſchen (aſcetiſch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles ſofort, was man will, wenn man nicht vorher ſeine Kräfte verſucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entſchließung auf einmal vollſtändig

genommen werden muß; weil die Geſinnung (animus) ſonſt bei einer Capitulation mit dem Laſter, um es allmählig zu verlaſſen, an ſich unlauter und ſelbſt laſterhaft ſein würde, mithin auch keine Tugend, (als die auf einem einzigen Princip beruht,) hervorbringen könnte.

§. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft: (denn methodiſch muß eine jede wiſſenſchaftliche Lehre ſein, ſonſt wäre der Vortrag tumultuariſch;) ſo kann ſie auch nicht fragmentariſch, ſondern muß ſyſtematiſch ſein, wenn die Tugendlehre eine Wiſſenſchaft vorſtellen ſoll. — Der Vortrag aber kann entweder akroamatiſch, da alle Andere, an welche er gerichtet wird, bloſe Zuhörer ſind, oder erotematiſch ſein, wo der Lehrer das, was er ſeine Jünger lehren will, ihnen abfragt; und dieſe erotematiſche Methode iſt wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die **dialogiſche** Lehrart, oder blos ihrem Gedächtniſſe abfragt, die **katechetiſche** Lehrart. Denn wenn Jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, ſo kann es nicht anders, als dialogiſch d. i. dadurch geſchehen, daß Lehrer und Schüler einander wechſelſeitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang ſeines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewiſſen Begriffen in demſelben durch vorgelegte Fälle blos entwickelt, (er iſt die Hebamme ſeiner Gedanken;) der Lehrling, welcher hiebei inne wird, daß er ſelbſt zu denken vermöge, veranlaßt durch ſeine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenſtehende Zweifel), daß der Lehrer, nach dem **docendo discimus**, ſelbſt lernt, wie er gut fragen müſſe. [Denn es iſt eine, an die Logik ergehende, noch nicht genugſam beherzigte Forderung: daß ſie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig ſuchen ſolle, d. i. nicht immer blos für beſtimmende, ſondern auch für vorläufige Urtheile (**judicia praevia**), durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die ſelbſt dem

Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig ſein kann und die von ihm auch oft angewandt wird.

§. 51.

Das erſte und nothwendigſte doctrinale Inſtrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling iſt ein moraliſcher Katechismus. Dieſer muß vor dem Religionskatechismus hergehen und kann nicht blos als Einſchiebſel in die Religionslehre mit verwebt, ſondern muß abgeſondert, als ein für ſich beſtehendes Ganzes vorgetragen werden; denn nur durch rein moraliſche Grundſätze kann der Ueberſchritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden; weil dieſer ihre Bekenntniſſe ſonſt unlauter ſein würden. — Daher haben gerade die würdigſten und größten Theologen Anſtand genommen, für die ſtatutariſche Religionslehre einen Katechismus abzufaſſen und ſich zugleich für ihn zu verbürgen; da man doch glauben ſollte, es wäre das Kleinſte, was man aus dem großen Schatz ihrer Gelehrſamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein rein moraliſcher Katechismus, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine ſolche Bedenklichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menſchenvernunft (ſeinem Inhalte nach) entwickelt werden kann, und nur den didaktiſchen Regeln der erſten Unterweiſung (der Form nach) angemeſſen werden darf. Das formale Princip eines ſolchen Unterrichts aber verſtattet zu dieſem Zweck nicht die ſokratiſch-dialogiſche Lehrart; weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen ſoll; der Lehrer iſt alſo allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodiſch lockt, muß in beſtimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken abgefaßt und aufbewahrt, mithin ſeinem Gedächtniß anvertraut werden; als worin die katechetiſche Lehrart ſich ſowohl von der akroamatiſchen, (da der Lehrer allein ſpricht,) als auch der dialogiſchen, (da beide Theile einander fragend und antwortend ſind,) unterſcheidet.

§. 52.

Das experimentale (techniſche) Mittel der Bildung der Tugend iſt das gute Exempel †) *) an dem Lehrer ſelbſt, (von exemplariſcher Führung zu ſein,) und das warnende an Anderen; denn Nachahmung iſt dem noch ungebildeten Menſchen die erſte Willensbeſtimmung zu Annehmung von Maximen, die er ſich in der Folge macht. — Die Angewöhnung ††) iſt die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derſelben; und iſt ein Mechanismus der Sinnesart, ſtatt eines Princips der Denkungsart; wobei das Verlernen in der Folge ſchwerer wird, als das Erlernen. — Was aber die Kraft des Exempels, (es ſei zum Guten oder Böſen,) betrifft, was ſich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet†††), ſo kann das, was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn dieſe beſteht gerade in der ſubjectiven Autonomie der praktiſchen Vernunft eines jeden Menſchen, mithin, daß nicht anderer Menſchen Verhalten, ſondern das Geſetz uns zur Triebfeder dienen müſſe. Daher wird der Erzieher ſeinem verunarteten Lehrling nicht ſagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Urſache dienen, dieſen zu haſſen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht geſtellt wird. Das gute Exempel (der exemplariſche Wandel) ſoll nicht als Muſter, ſondern nur zum Beweiſe der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen; alſo nicht die Vergleichung mit irgend einem anderen Menſchen, (wie er

†) 1. Ausg.: „Beiſpiel"

††) 1. Ausg.: „Die Angewöhnung oder Abgewöhnung"

) Beiſpiel, ein deutſches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, iſt mit dieſem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verſtändlichkeit eines Ausdrucks ein Beiſpiel anführen, ſind ganz verſchiedene Begriffe. Das Exempel iſt ein beſonderer Fall von einer praktiſchen Regel, ſofern dieſe die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorſtellt. Hingegen ein Beiſpiel iſt nur das Beſondere (concretum), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgeſtellt, und blos theoretiſche Darſtellung eines Begriffs †).

†*) Die Verweiſung auf dieſe Anmerkung ſteht in der 1. Ausg. da, wo im Texte †††) geſetzt worden iſt.

iſt,) ſondern mit der Idee (der Menſchheit), wie er ſein ſoll, alſo mit dem Geſetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaaß ſeiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchſtück eines moraliſchen Katechismus.

Der Lehrer fragt der Vernunft ſeines Schülers dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieſer etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte, ſo legt er ſie ihm (ſeine Vernunft leitend) in den Mund †).

Der Lehrer. Was iſt dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?

Der Schüler (ſchweigt).

Der Lehrer. Daß es dir in Allem und immer nach Wunſch und Willen gehe. — Wie nennt man einen ſolchen Zuſtand?

Der Schüler (ſchweigt).

Der Lehrer. Man nennt ihn Glückſeligkeit (das beſtändige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande). Wenn du nun alle Glückſeligkeit, (die in der Welt möglich iſt,) in deiner Hand hätteſt, würdeſt du ſie alle für dich behalten, oder ſie auch deinen Nebenmenſchen mittheilen?

Der Schüler. Ich würde ſie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

Der Lehrer. Das beweiſt nun wohl, daß du noch ſo ziemlich ein gutes Herz haſt; laß aber ſehen, ob du dabei auch guten Verſtand zeigſt. — Würdeſt du wohl dem Faullenzer weiche Polſter verſchaffen, damit er im ſüßen Nichtsthun ſein Leben dahinbringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was ſonſt zur Berauſchung gehört, nicht ermangeln laſſen, dem Betrüger eine einnehmende Geſtalt und Manieren geben, um

†) 1. Ausg.: „Der Lehrer = L. fragt ... Schülers = S. dasjenige ..., wüßte = D. ſo legt" u. ſ. w. Demgemäß wird in der 1. Ausg. das Schweigen des Schülers durch = D. bezeichnet; auch ſind die Fragen des Lehrers in der 1. Ausg. mit Zahlen bezeichnet und etwas anders abgetheilt, als in der zweiten.

Andere zu überliſten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und ſtarke Fauſt, um Andere überwältigen zu können? Das ſind ja ſo viel Mittel, die ein Jeder ſich wünſcht, um nach ſeiner Art glücklich zu ſein.

Der Schüler. Nein das nicht.

Der Lehrer. Du ſiehſt alſo: daß, wenn du auch alle Glückſeligkeit in deiner Hand und dazu den beſten Willen hätteſt du jene doch nicht ohne Bedenken Jedem, der zugreift, Preis geben, ſondern erſt unterſuchen würdeſt, wiefern ein Jeder der Glückſeligkeit würdig wäre. — Für dich ſelbſt aber würdeſt du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit Allem, was du zu deiner Glückſeligkeit rechneſt, zuerſt zu verſorgen?

Der Schüler. Ja.

Der Lehrer. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl ſelbſt auch der Glückſeligkeit würdig ſein mögeſt?

Der Schüler. Allerdings.

Der Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückſeligkeit ſtrebt, iſt die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einſchränkt, dieſer Glückſeligkeit zuvor würdig zu ſein, iſt deine Vernunft, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einſchränken und überwältigen kannſt, das iſt die Freiheit deines Willens. Um nun zu wiſſen, wie du es anfängſt, um der Glückſeligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweiſung ganz allein in deiner Vernunft; das heißt ſo viel, als: du haſt nicht nöthig dieſe Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Anderen durch ihre Unterweiſung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun haſt. Z. B. wenn dir ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir oder deinen Freunden einen großen Vortheil verſchaffen kannſt, ja noch dazu dadurch auch keinen Anderen ſchadeteſt, was ſagt dazu deine Vernunft?

Der Schüler. Ich ſoll nicht lügen; der Vortheil für mich und meinen Freund mag ſo groß ſein, wie er immer wolle. Lügen iſt niederträchtig und macht den Menſchen unwürdig, glücklich zu ſein. — Hier iſt eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muß; wogegen alle meine Neigungen verſtummen müſſen.

Der Lehrer. Wie nennt man dieſe unmittelbar durch die Vernunft dem Menſchen auferlegte Nothwendigkeit, einem Geſetze derſelben gemäß zu handeln?

Der Schüler. Sie heißt Pflicht.

Der Lehrer. Alſo iſt dem Menſchen die Beobachtung ſeiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit, glücklich zu ſein, und dieſe iſt mit jener ein und daſſelbe. — Wenn wir uns aber auch eines ſolchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig, (wenigſtens nicht unwürdig) halten, glücklich zu ſein, auch bewußt ſind, können wir darauf auch die ſichere Hoffnung gründen, dieſer Glückſeligkeit theilhaftig zu werden?

Der Schüler. Nein! darauf allein nicht; denn es ſteht nicht immer in unſerem Vermögen, ſie uns zu verſchaffen, und der Lauf der Natur richtet ſich auch nicht ſo von ſelbſt nach dem Verdienſt, ſondern das Glück des Lebens, (unſere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umſtänden ab, die bei Weitem nicht alle in des Menſchen Gewalt ſind. Alſo bleibt unſere Glückſeligkeit immer nur ein Wunſch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieſer jemals Hoffnung werden kann.

Der Lehrer. Hat die Vernunft wohl Gründe für ſich, eine ſolche, die Glückſeligkeit nach Verdienſt und Schuld der Menſchen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchſter Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Der Schüler. Ja; denn wir ſehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, ſo ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders, als durch eine unausſprechlich große Kunſt eines Weltſchöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die ſittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchſte Zierde der Welt beſteht, eine nicht minder weiſe Regierung zu verſprechen Urſache haben: nämlich daß, wenn wir uns nicht ſelbſt der Glückſeligkeit unwürdig machen, welches durch Uebertretung unſerer Pflicht geſchieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieſer Katecheſe, welche durch alle Artikel der Tugend und des Laſters durchgeführt werden muß, iſt die größte Aufmerkſamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgebot ja nicht auf

die aus deſſen Beobachtung für den Menſchen, den es verbinden ſoll, ja ſelbſt auch nicht einmal für Andere fließenden Vortheile oder Nachtheile, ſondern ganz rein auf das ſittliche Princip gegründet werde, der letzteren aber nur beiläufig; als an ſich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloſen Vehikeln dienender Zuſätze, Erwähnung geſchehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Laſters (für den Thäter ſelbſt) muß überall hervorſtechend dargeſtellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über Alles erhoben wird, ſo verſchwindet der Pflichtbegriff ſelbſt, und zerrinnt in bloſe pragmatiſche Vorſchriften; da dann der Adel des Menſchen in ſeinem eigenen Bewußtſein verſchwindet, und er für einen Preis feil iſt und zu Kauf ſteht, den ihm verführeriſche Neigungen anbieten.

Wenn dieſes nun weislich und pünctlich nach Verſchiedenheit der Stufen des Alters, des Geſchlechts und des Standes, die der Menſch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menſchen entwickelt worden, ſo iſt noch etwas, was den Beſchluß machen muß, was die Seele inniglich bewegt und den Menſchen auf eine Stelle ſetzt, wo er ſich ſelbſt nicht anders, als mit der größten Bewunderung der ihm beiwohnenden urſprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erliſcht. — Wenn ihm nämlich beim Schluſſe ſeiner Unterweiſung ſeine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal ſummariſch vorerzählt (recapitulirt), wenn er bei jeder derſelben darauf aufmerkſam gemacht wird, daß alle Uebel, Drangſale und Leiden des Lebens, ſelbſt Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er ſeiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewußtſein, über ſie alle erhoben und Meiſter zu ſein, nicht rauben können, ſo liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was iſt das in dir, was ſich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten, und ſie, wenn ſie mit deinen ſittlichen Grundſätzen in Streit kommen, zu beſiegen? Wenn dieſe Frage, deren Auflöſung das Vermögen der ſpeculativen Vernunft gänzlich überſteigt, und die ſich dennoch von ſelbſt einſtellt, ans Herz gelegt wird, ſo muß ſelbſt die Unbegreiflichkeit in dieſem Selbſterkenntniſſe der Seele eine Erhebung geben, die ſie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur deſto ſtärker belebt, jemehr ſie angefochten wird.

In dieſer katechetiſchen Moralunterweiſung würde es zur ſittlichen Bildung von großem Nutzen ſein, bei jeder Pflichtzergliederung einige caſuiſtiſche Fragen aufzuwerfen und die verſammelten Kinder ihren Verſtand verſuchen zu laſſen, wie ein Jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulöſen meinte. — Nicht allein, daß dieſes eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am Meiſten angemeſſene Cultur der Vernunft iſt, (weil dieſe in Fragen, die, was Pflicht iſt, betreffen, weit leichter entſcheiden kann, als in Anſehung der ſpeculativen,) und ſo den Verſtand der Jugend überhaupt zu ſchärfen die ſchicklichſte Art iſt; ſondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menſchen liegt, das zu lieben, worin und in deſſen Bearbeitung er es bis zu einer Wiſſenſchaft, (mit der er nun Beſcheid weiß,) gebracht hat, und ſo der Lehrling durch dergleichen Uebungen unvermerkt in das Intereſſe der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung iſt es, den moraliſchen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermiſcht vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu laſſen; ſondern jederzeit den erſteren, und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit zur klarſten Einſicht zu bringen. Denn ohne dieſes wird nachher aus der Religion nichts, als Heuchelei, ſich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derſelben, die nicht im Herzen iſt, zu lügen.

Zweiter Abſchnitt.

Die ethiſche Aſcetik.

§. 53.

Die Regeln der Uebung in der Tugend (exercitiorum virtutis) gehen auf die zwei Gemüthsſtimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüths (animus strenuus et hilaris) in Befolgung ihrer Pflichten zu ſein. Denn ſie hat mit Hinderniſſen zu kämpfen, zu deren Ueberwältigung ſie ihre Kräfte zuſammennehmen

muß, und zugleich manche Lebensfreuden aufzuopfern, deren Verluſt das Gemüth wohl bisweilen finſter und mürriſch machen kann; was man aber nicht mit Luſt, ſondern blos als Frohndienſt thut, das hat für den, der hierin ſeiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth, und wird nicht geliebt, ſondern die Gelegenheit ihrer Ausübung ſo viel möglich geflohen.

Die Cultur der Tugend d. i. die moraliſche Aſcetik hat in Anſehung des Princips der rüſtigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlſpruch der Stoiker: gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen, und die eben ſo überflüſſigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (**sustine et abstine**†). Es iſt eine Art von Diätetik für den Menſchen, ſich moraliſch geſund zu erhalten. Geſundheit iſt aber nur ein negatives Wohlbefinden, ſie ſelber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch blos moraliſch iſt. Das iſt das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikur. Denn wer ſollte wohl mehr Urſache haben, frohen Muths zu ſein und nicht darin ſelbſt eine Pflicht finden, ſich in eine fröhliche Gemüthsſtimmung zu verſetzen und ſie ſich habituell zu machen, als der, welcher ſich keiner vorſätzlichen Uebertretung bewußt, und wegen des Verfalls in eine ſolche geſichert iſt (**hic murus aheneus esto etc.** *Horat.*). Die Mönchsaſcetik hingegen, welche aus abergläubiſcher Furcht, oder geheucheltem Abſcheu an ſich ſelbſt, mit Selbſtpeinigung oder Fleiſcheskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, ſondern auf ſchwärmeriſche Entſündigung ab, ſich ſelbſt Strafe aufzulegen, und anſtatt ſie moraliſch (d. i. in Abſicht auf die Beſſerung) zu bereuen, ſie büßen zu wollen; welches bei einer ſelbſtgewählten und an ſich vollſtreckten Strafe, (denn die muß immer ein Anderer auflegen,) ein Widerſpruch iſt, und kann auch den Frohſinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot Statt finden. — Die ethiſche Gymnaſtik beſteht

†) 1. Ausg.: „**assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae.**“

alſo nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt,†) über ſie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meiſter werden zu können; mithin die wacker und im Bewußtſein ſeiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen, (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Uebertretungen unvermeidlich, ja wobei dieſe Erinnerung nicht ſchwinden zu laſſen, es ſogar Pflicht iſt,) und ſich eine Pönitenz auferlegen, (z. B. das Faſten) nicht in diätetiſcher, ſondern frommer Rückſicht, ſind zwei ſehr verſchiedene, moraliſch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finſter und mürriſch iſt, die Tugend ſelbſt verhaßt macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Diſciplin), die der Menſch an ſich ſelbſt verübt, kann daher nur durch den Frohſinn, der ſie begleitet, verdienſtlich und exemplariſch werden.

Beſchluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphiloſophie.

Protagoras von Abdera fing ſein Buch mit den Worten an: „Ob Götter ſind, oder nicht ſind, davon weiß ich nichts zu ſagen"*). Er wurde deshalb von den Athenienſern aus der Stadt und von ſeinem Landſitze verjagt und ſeine Bücher vor der öffentlichen Verſammlung verbrannt. (*Quinctiliani* Inst. Orat. lib. 3. cap. 1.) — Hierin thaten ihm die Richter von Athen als Menſchen zwar ſehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfuhren ſie ganz rechtlich und conſequent; denn wie hätte man einen Eid ſchwören können, wenn es nicht öffentlich und

---

†) 1. Ausg.: „die das Maaß erreicht, über ſie" u. ſ. w.

*) „De Diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere."

geſetzlich, von hoher Obrigkeit wegen (de par le Senat) befohlen wäre: daß es Götter gebe*).

Dieſen Glauben aber zugeſtanden, und, daß Religionslehre ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre ſei, eingeräumt, iſt jetzt nun die Frage von der Grenzbeſtimmung der Wiſſenſchaft, zu der ſie gehört: ob ſie als ein Theil der Ethik, (denn vom Recht der Menſchen gegen einander kann hier nicht die Rede ſein,) angeſehen, oder als ganz außerhalb der Grenzen einer rein-philoſophiſchen Moral liegend müſſe betrachtet werden.

Das Formale aller Religion, wenn man ſie ſo erklärt: ſie ſei „der Inbegriff aller Pflichten als (instar) göttlicher Gebote", gehört zur philoſophiſchen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche ſie ſich ſelber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (erga) Gott, als ein außer unſerer Idee exiſtirendes Weſen gemacht, indem wir hiebei von der Exiſtenz deſſelben noch abſtrahiren. — Daß alle Menſchenpflichten dieſem Formalen, (der Beziehung derſelben auf einen göttlichen, a priori gegebenen Willen) gemäß gedacht werden ſollen, davon iſt der Grund

*) Zwar hat ſpäterhin ein großer moraliſch-geſetzgebender Weiſe das Schwören als ungereimt und zugleich beinahe an Blaſphemie grenzend ganz und gar verboten; allein in politiſcher Rückſicht glaubt man noch immer dieſes mechaniſchen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen Mittels ſchlechterdings nicht entbehren zu können, und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernſt zu ſchwören, daß ein Gott ſei, (weil man dieſen ſchon poſtulirt haben muß, um überhaupt nur ſchwören zu können,) ſo bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eid möglich und geltend ſei, da man nur auf den Fall, daß ein Gott, (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen,) ſchwöre. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Beſonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne gethan worden ſein. — Denn daß einer ſich erböte, ſchlechthin zu beſchwören, daß ein Gott ſei, ſcheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu ſein, er mag ihn glauben oder nicht. Iſt einer, (wird der Betrüger ſagen,) ſo habe ichs getroffen; iſt keiner, ſo zieht mich auch keiner zur Verantwortung und ich bringe mich durch ſolchen Eid in keine Gefahr. — Iſt denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein ſolcher iſt, auf einer vorſätzlichen und, ſelbſt um Gott zu täuſchen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

nur subjectiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Anderen und dessen Willen, (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist,) nämlich Gott, dabei zu denken. — — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes, (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen,) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objective die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Anderen, sondern nur subjective zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen (erga) Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst (**ad praestandum**) anlangt, so würde sie besondere, von der allgemein-gesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht **a priori**, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten, als göttliche Gebote, enthalten können; die also auch das Dasein dieses Wesens, nicht blos die Idee von demselben, in praktischer Absicht, nicht willkührlich voraussetzen, sondern als unmittelbar oder mittelbar in der Erfahrung gegeben darlegen müßte. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseit aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers der gegenwärtigen, daß er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hineingezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist, und die nur die Uebereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben, (daß sie jener nicht widerstreite,) enthält, die Rede sein. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, son-

dern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als reiner praktischen Philosophie, kein Platz ist.

Schlußanmerkung.

Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Princip der Uebereinstimmung des Willens des Einen mit dem des Anderen enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen, und, sofern dies Princip praktisch ist, geht der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den Zweck, in Ansehung des zweiten auf das Recht des Anderen. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das andere gegen das erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Princip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen transscendent, dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegen einander wechselseitig einschränkend ist, ein immanentes Princip hat.

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts, (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken, als nur als Zweck der Liebe, d. i. daß er die Glückseligkeit der Menschen sei. Das Princip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen Achtung (Ehrfurcht), welche die Wirkungen des ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes sein, als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas außer sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. Aber nicht allein eben so groß, sondern noch größer, (weil das Princip einschränkend ist,) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unserer eigenen Vernunft, und zwar als strafende an uns macht. — Denn Belohnung (praemium, remuneratio gratuita) läßt sich von Seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen jenes haben, sondern blos aus Liebe und Wohlthätigkeit (benignitas) ableiten†); — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn (merces)

†) 1. Ausg.: „Denn Belohnung bezieht sich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Wesen, die ... Rechte gegen das andere haben, sondern blos auf Liebe" u. s. w.

bei einem solchen Wesen Statt finden, und eine belohnende Gerechtigkeit (justitia brabeutica) ist im Verhältniß Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, was über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältniß des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegen einander verüben, und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede, wovon der Begriff transscendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können, (d. i. wie sie unter Menschen vorkömmt,) ganz hinaus liegt und überschwengliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere praktische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personificirt; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt, (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprincipien vorkommen,) sondern die Gerechtigkeit, gleich als Substanz, (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt,) die, wie das Fatum (Verhängniß) der alten philosophirenden Dichter, noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen unabänderbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. - Hievon jetzt einige Beispiele.

Die Strafe läßt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschiehts nicht bei seinem Leben, so muß es in einem Leben (nach dem Tode*)

*) Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen. Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird, als

geſchehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anſpruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutſchuld auf mein Land kommen laſſen, dadurch, daß ich einen boshaft mordenden Duellanten, für den ihr Fürbitte thut, begnadige, ſagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenſchuld muß bezahlt werden, und ſollte ſich auch ein völlig Unſchuldiger zum Sühnopfer hingeben, (wo dann freilich die von ihm übernommenen Leiden eigentlich nicht Strafe, — denn er hat ſelbſt nichts verbrochen, — heißen könnten;) aus welchem Allen zu erſehen iſt, daß es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Perſon iſt, der man dieſen Verurtheilungsſpruch beilegt, (denn die würde nicht ſo ſprechen können, ohne Anderen Unrecht zu thun,) ſondern daß die bloſe Gerechtigkeit, als überſchwengliches, einem überſinnlichen Subject angedachtes Princip, das Recht dieſes Weſens beſtimme; welches zwar dem Formalen dieſes Princips gemäß iſt, dem Materialen deſſelben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückſeligkeit der Menſchen iſt, widerſtreitet. — Denn bei der etwanigen großen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregiſter immer ſo fortlaufen laſſen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers, (wie man ſich doch denken muß,) ſondern in der ſtrengen Befolgung des Rechts ſetzen, (das Recht ſelbſt zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes geſetzt wird,) welches, da das Letztere (die Gerechtigkeit) nur die einſchränkende Bedingung des Erſteren (der Gütigkeit) iſt, den Principien der praktiſchen Vernunft zu widerſprechen ſcheint, nach welchen eine Weltſchöpfung hätte unterbleiben müſſen, die ein, der Abſicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, ſo widerſtreitendes Product geliefert haben würde.

überſinnlicher Gegenſtand vor einem überſinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt; es iſt nur von ſeiner Exiſtenz die Rede. Sein Erdenleben, es ſei kurz, oder lang, oder gar ewig, iſt nur das Daſein deſſelben in der Erſcheinung und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Beſtimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung ſehen zu laſſen, ſondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Beſtrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

Man sieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind; was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältniß obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen†) erweitern könne.

†) 1. Ausg.: „über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten"

III.

Recenſion

von

Schulz's

Verſuch einer Anleitung

zur Sittenlehre für alle Menſchen ohne Unterſchied der Religion.

Theil 1.

1783.

Dieſer erſte Theil ſoll nur als Einleitunng zu einem (neuen) moraliſchen Syſtem die pſychologiſchen Grundſätze, auf die in der Folge gebaut werden ſoll, von der Stelle, die der Menſch in der Stufenleiter der Weſen einnimmt, von ſeiner empfindenden, denkenden und durch Willen thätigen Natur, von Freiheit und Nothwendigkeit, vom Leben, dem Tode und einem künftigen Leben vor Augen ſtellen; — ein Werk, das durch ſeine Freimüthigkeit, und noch mehr durch die, aus den vielen ſehr auffallenden Paradoxen dennoch hervorleuchtende gute Abſicht des ſelbſtdenkenden Verfaſſers bei jedem Leſer ungeduldige Erwartungen erregen muß, wie doch eine auf dergleichen Prämiſſen gegründete Sittenlehre ausfallen werde. — Recenſent wird erſtlich den Gang der Gedanken des Verfaſſers kürzlich verfolgen, und zum Schluſſe ſein Urtheil über das Ganze beifügen.

Gleich zu Anfange wird der Begriff der Lebenskraft ſo erweitert, daß er auf alle Geſchöpfe ohne Unterſchied geht, nämlich: blos als der Inbegriff aller in einem Geſchöpfe vorhandenen und zu ſeiner Natur gehörigen Kräfte. Daraus folgt denn ein Geſetz der Stetigkeit aller Weſen, wo auf der großen Stufenleiter ein jedes ſeinen Nebenmann über ſich und unter ſich hat, doch ſo, daß jede Gattung von Geſchöpfen zwiſchen Grenzen ſteht, die dieſe nicht überſchreiten können, ſo lange ſie Mitglieder derſelben Gattung bleiben. Daher gibt es eigentlich — nichts Lebloſes, ſondern nur ein kleineres Leben, und die Gattungen unterſcheiden ſich nur durch Grade der Lebenskraft. Seele, als ein vom Körper unterſchiedenes Weſen, iſt ein bloſes Geſchöpf der Einbildung; der erhabenſte Seraph und der Baum ſind beide künſtliche Maſchinen. So viel von der Natur der Seele. — Ein ähnlicher ſtufenartiger Zuſammenhang findet ſich in aller Erkenntniß. Irrthum und Wahrheit ſind nicht der Species nach unterſchieden, ſon-

dern nur wie das Kleinere vom Größeren; kein abſoluter Irrthum findet Statt, ſondern jede Erkenntniß, zu der Zeit, da ſie beim Menſchen entſteht, iſt für ihn wahr. Zurechtweiſung iſt nur Hinzuthuung der Vorſtellungen, die vordem noch fehlten, und vormalige Wahrheit wird in der Folge durch den bloſen Fortgang der Erkenntniß in Irrthum verwandelt. Unſere Erkenntniß iſt, gegen die eines Engels, lauter Irrthum; die Vernunft kann nicht irren; jeder Kraft iſt ihr Geleiſe vorgezeichnet. Die Verurtheilung der Vernunft durch ſich ſelbſt geſchieht auch nicht alsdann, wenn man urtheilt, ſondern hinterher, wenn man ſchon auf einer anderen Stelle iſt und mehr Kenntniſſe ſich erworben hat. Ich ſoll nicht ſagen, ein Kind — irrt, — ſondern es verſteht es noch nicht ſo gut, als es künftig verſtehen wird; es iſt ein kleineres Urtheil. Weisheit und Thorheit, Wiſſenſchaft und Unwiſſenheit verdienen alſo nicht Lob, nicht Tadel; ſie ſind blos als allmählige Fortſchritte der Natur anzuſehen, in Anſehung deren ich nicht frei bin. — Was den Willen betrifft, ſo ſind alle Neigungen und Triebe in einem einzigen, nämlich der Selbſtliebe enthalten, in Anſehung deren aber ein jeder Menſch ſeine beſondere Stimmung hat, die doch auch von einer allgemeinen Stimmung niemals abweichen kann. Die Selbſtliebe wird jedesmal durch alle Empfindungen zuſammen beſtimmt, doch ſo, daß entweder die dunklere oder die deutlichere daran den größten Antheil haben. Es gibt alſo keinen freien Willen, ſondern dieſer ſteht unter dem ſtrengen Geſetze der Nothwendigkeit; doch wenn die Selbſtliebe durch gar keine deutlichen Vorſtellungen, ſondern blos durch Empfindung beſtimmt wird, ſo nennt man dies unfreie Handlungen. Alle Reue iſt nichtig und ungereimt; denn der Verbrecher beurtheilt ſeine That nicht aus ſeiner vorigen, ſondern gegenwärtigen Stimmung, die zwar freilich, wenn ſie damals Statt gefunden hätte, die That würde verhindert haben, wovon aber fälſchlich vorausgeſetzt wird, daß ſie ſolche auch hätte verhindern ſollen, da ſie im vorigen Zuſtande wirklich nicht anzutreffen war. Die Reue iſt blos eine mißverſtandene Vorſtellung, wie man künftig beſſer handeln könne, und in der That hat die Natur hiebei

keine andere Abſicht, als den Zweck der Beſſerung. — Auflöſung der Schwierigkeit, wie Gott der Urheber der Sünde ſein könne. — Tugend und Laſter ſind nicht weſentlich unterſchieden. (Hier iſt wieder der ſonſt angenommene ſpecifiſche Unterſchied in bloſen Unterſchied den Graden nach verwandelt.) Tugend ohne Laſter kann nicht beſtehen, und dieſe ſind nur Gelegenheitsgründe, beſſer zu werden, (alſo eine Stufe höher zu kommen.) Die Menſchen können ſich über das, was ſie Tugend nennen, nicht vergleichen, außer über die, ohne welche keine menſchliche Wohlfahrt möglich iſt, das iſt die allgemeine Tugend; aber von dieſer abzuweichen, iſt den Menſchen ſchlechterdings unmöglich, und der, ſo davon abweicht, iſt nicht laſterhaft, ſondern aberwitzig. Der Menſch, der ein allgemeines Laſter beginge, würde wider die Selbſtliebe handeln, welches unmöglich iſt. Folglich iſt die Bahn der allgemeinen Tugend ſo eben, ſo gerade und an beiden Seiten ſo verzäunt, daß alle Menſchen ſchlechterdings darauf bleiben müſſen. Es iſt nichts, als die beſondere Stimmung jedes Menſchen, welche unter ihnen hierin einen Unterſchied macht; wenn ſie ihre Standorte verwechſelten, ſo würde einer ebenſo handeln, wie der andere. Moraliſch gut und böſe bedeuten nichts weiter, als einen höheren oder niedrigeren Grad von Vollkommenheit. Menſchen ſind in Vergleichung gegen Engel, und dieſe gegen — Gott laſterhaft. Daher, weil keine Freiheit iſt, ſind alle rächenden Strafen ungerecht, vorzüglich Todesſtrafen, an deren Stelle nichts, als Erſtattung und Beſſerung, keineswegs aber bloſe Warnung die Abſicht der Strafgeſetze ausmachen müſſe. Lob wegen einer erſprießlichen That ertheilen, zeigt wenig Menſchenkenntniß an; der Menſch war eben ſo gut dazu beſtimmt und aufgezogen, als der Mordbrenner ein Haus anzuzünden. Lob hat nur die Abſicht, um den Urheber und Andere zu ähnlichen guten Thaten aufzumuntern.

Dieſe Lehre von der Nothwendigkeit nennt der Verfaſſer eine ſelige Lehre, und behauptet, daß durch ſie die Sittenlehre allererſt ihren eigentlichen Werth erhalte, wobei er gelegentlich anmerkt, daß gewiſſe Lehrer, die es ſo leicht vormalen, bei Verbrechen ſich

mit Gott zu verſöhnen, in Anſpruch genommen werden ſollten. — Man kann die gute Abſicht des Verfaſſers hiebei nicht verkennen. — Er will die blos büßende und fruchtloſe Reue, die doch ſo oft als an ſich verſöhnend empfohlen wird, weggeſchafft wiſſen, und an deren Statt feſte Entſchließungen zum beſſeren Lebenswandel eingeführt haben; er ſucht die Weisheit und Gütigkeit Gottes durch den Fortſchritt aller ſeiner Geſchöpfe zur Vollkommenheit und ewigen Glückſeligkeit, obgleich auf verſchiedenen Wegen, als ſonſt geſchieht, zu vertheidigen, — die Religion vom müßigen Glauben zur That zurückzuführen, endlich auch die bürgerlichen Strafen menſchlicher und für das beſondere ſowohl, als allgemeine Beſte erſprießlicher zu machen. — Auch wird die Kühnheit ſeiner ſpeculativen Behauptungen demjenigen nicht ſo ſchreckhaft auffallen, dem bekannt iſt, was Prieſtley, ein eben ſo ſehr wegen ſeiner Frömmigkeit, als Einſicht hochgeachteter engliſcher Gottesgelehrte, mit unſerem Verfaſſer einſtimmig behauptet, ja noch mit mehr Kühnheit ausgedrückt hat, und was nun ſchon mehrere Geiſtliche in England, obgleich weit unter ihm an Talenten, ihm ohne Zurückhaltung nachſprechen; ja was nur neuerlich Herr Prof. Ehlers von der Freiheit des Willens für einen Begriff gab, nämlich: als einem Vermögen des denkenden Weſens, ſeiner jedesmaligen Ideenlage gemäß zu handeln.

Gleichwohl wird jeder unbefangene und vornehmlich in dieſer Art von Speculation genugſam geübte Leſer nicht unbemerkt laſſen, daß der allgemeine Fatalismus, der in dieſem Werke das vornehmſte, alle Moral afficirende, gewaltſame Princip iſt, (da er alles menſchliche Thun und Laſſen in ein bloſes Marionettenſpiel verwandelt,) den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe, — daß dagegen das Sollen oder der Imperativ, der das praktiſche Geſetz vom Naturgeſetz unterſcheidet, uns auch in der Idee gänzlich außerhalb der Naturkette ſetze, indem er, ohne unſeren Willen als frei zu denken, unmöglich und ungereimt iſt, vielmehr uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelſt der Natururſachen in uns für Entſchließungen wirken

werde, nicht aber was wir von selbst als Urheber thun können und sollen; woraus dann die gröbste Schwärmerei entspringen muß, die allen Einfluß der gesunden Vernunft aufhebt, deren Rechte gleichwohl der Verfasser aufrecht zu erhalten bemüht gewesen. — Der praktische Begriff der Freiheit hat in der That mit dem speculativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu thun habe, und da ist die Freiheit eine — nothwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistische Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuschenden Scheins wegfallen müssen. Ebenso muß der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der bloßen Speculation ergibt, dennoch, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, — und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor, und kann sie auch allein hervorbringen. Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen. Der Verfasser, nachdem er jedes Menschen Handlung, so abgeschmackt sie auch Anderen erscheinen mag, aus dem Grunde seiner besonderen Stimmung gerechtfertigt hatte, sagt S. 137: „Ich will Alles schlechterdings und ohne Ausnahme, Alles, was mich zeitlich und ewig glücklich machen kann, verloren haben, (ein vermessener Ausdruck!) wenn du nicht ebenso abgeschmackt gehandelt hättest, als der Andere, wenn du nur in seinem Standorte gewesen wärst." Allein da doch nach seinen eigenen Behauptungen die größte Ueberzeugung in einem Zeitpuncte davor nicht sichern kann, daß nicht in einem anderen Zeitpuncte, wenn die Erkenntniß weiter fortgerückt ist, die vorige Wahrheit hintennach Irrthum werde: wie würde es dann mit jener äußerst gewagten Betheurung aussehen? — Er hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, vorausgesetzt, daß der Verstand nach objectiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urtheil zu bestimmen das Vermögen habe, und nicht

unter dem Mechanismus der blos ſubjectiv beſtimmenden Urſachen, die ſich in der Folge ändern können, ſteht; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft gibt. Ebenſo muß er auch Freiheit des Willens im Handeln vorausſetzen, ohne welche es keine Sitten gibt, wenn er in ſeinem, wie ich nicht zweifle, rechtſchaffenen Lebenswandel den ewigen Geſetzen der Pflicht gemäß verfahren, und nicht ein Spiel ſeiner Inſtincte und Neigungen ſein will, ob er ſchon zu gleicher Zeit ſich ſelbſt dieſe Freiheit abſpricht, weil er ſeine praktiſchen Grundſätze mit den ſpeculativen ſonſt nicht in Einſtimmung zu bringen vermag, woran aber, wenn es auch Niemandem gelänge, in der That nicht viel verloren ſein würde.

IV.

Von der

Unrechtmäßigkeit

des

Büchernachdrucks.

1785.

Diejenigen, welche den Verlag eines Buches als den Gebrauch des Eigenthums an einem Exemplare, (es mag nun als Manuscript vom Verfasser, oder als Abdruck desselben von einem schon vorhandenen Verleger auf den Besitzer gekommen sein,) ansehen und alsdann doch, durch den Vorbehalt gewisser Rechte, es sei des Verfassers, oder des von ihm eingesetzten Verlegers, den Gebrauch noch dahin einschränken wollen, daß es unerlaubt sei, es nachzudrucken, — können damit niemals zum Zwecke kommen. Denn das Eigenthum des Verfassers an seinen Gedanken, (wenn man gleich einräumt, daß ein solches noch äußeren Rechten Statt finde,) bleibt ihm ungeachtet des Nachdrucks; und da nicht einmal füglich eine ausdrückliche Einwilligung der Käufer eines Buches zu einer solchen Einschränkung ihres Eigenthums Statt finden kann *), wieviel weniger wird eine blos präsumirte zur Verbindlichkeit derselben zureichen?

Ich glaube aber Ursache zu haben, den Verlag nicht als das Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen, sondern als die Führung eines Geschäftes im Namen eines Anderen, nämlich des Verfassers, anzusehen, und auf diese Weise die Unrechtmäßigkeit des Nachdruckens leicht und deutlich darstellen zu können. Mein Argument ist in einem Vernunftschlusse enthalten,

*) Würde es wohl ein Verleger wagen, Jeden, bei dem Ankaufe seines Verlagswerks, an die Bedingung zu binden, wegen Veruntreuung eines fremden ihm anvertrauten Guts angeklagt zu werden, wenn mit seinem Vorsatz, oder auch durch seine Unvorsichtigkeit das Exemplar, das er verkauft, zum Nachdrucke gebraucht würde? Schwerlich würde Jemand dazu einwilligen; weil er sich dadurch allerlei Beschwerlichkeit der Nachforschung und Verantwortung aussetzen würde. Der Verlag würde jenem also auf dem Halse bleiben.

der das Recht des Verlegers beweiſet; dem ein zweiter folgt, welcher den Anſpruch des Nachdruckers widerlegen ſoll.

I.

Deduction des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker.

Wer ein Geſchäft eines Anderen in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt, iſt gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt.

Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines Anderen (des Autors) u. ſ. w. Alſo iſt er gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) u. ſ. w.

Beweis des Oberſatzes.

Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines Anderen handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, der aus dieſem Geſchäfte entſpringt; ſondern der, in deſſen Namen er das Geſchäft führt, oder ein anderer Bevollmächtigter, welchem jener es anvertraut hat, beſitzt das Recht, dieſen Vortheil, als die Frucht ſeines Eigenthums, ſich zuzueignen. Weil ferner dieſer Geſchäftsträger dem Rechte des Beſitzers durch unbefugte Einmiſchung in fremde Geſchäfte Abbruch thut, ſo muß er nothwendig allen Schaden vergüten. Dieſes liegt ohne Zweifel in den Elementarbegriffen des Naturrechts.

Beweis des Unterſatzes.

Der erſte Punct des Unterſatzes iſt: daß der Verleger durch den Verlag das Geſchäft eines Anderen treibe. — Hier kömmt Alles auf den Begriff eines Buchs oder einer Schrift überhaupt, als einer Arbeit des Verfaſſers, und auf den Begriff

des Verlegers überhaupt, (er ſei bevollmächtigt oder nicht,) an. Ob nämlich ein Buch eine Waare ſei, die der Autor, es ſei mittelbar oder vermittelſt eines Anderen, mit dem Publicum verkehren, alſo, mit oder ohne Vorbehalt gewiſſer Rechte, veräußern kann; oder ob es vielmehr ein bloſer Gebrauch ſeiner Kräfte (opera) ſei, den er Anderen zwar verwilligen (concedere), niemals aber veräußern (alienare) kann? Ferner: ob der Verleger ſein Geſchäft in ſeinem Namen, oder ein fremdes Geſchäft im Namen eines Anderen treibe?

In einem Buche als Schrift redet der Autor zu ſeinem Leſer; und der, welcher ſie gedruckt hat, redet durch ſeine Exemplare nicht für ſich ſelbſt, ſondern ganz und gar im Namen des Verfaſſers. Er ſtellt ihn als redend öffentlich auf, und vermittelt nur die Ueberbringung dieſer Rede ans Publicum. Das Exemplar dieſer Rede, es ſei in der Handſchrift oder im Druck, mag gehören, wem es wolle; ſo iſt doch, dieſes für ſich zu brauchen oder damit Verkehr zu treiben, ein Geſchäft, das jeder Eigenthümer deſſelben in ſeinem eigenen Namen und nach Belieben treiben kann. Allein Jemand öffentlich reden zu laſſen, ſeine Rede als ſolche ins Publicum zu bringen, das heißt, in jenes Namen reden und gleichſam zum Publicum ſagen: „durch mich läßt ein Schriftſteller euch dieſes oder jenes buchſtäblich hinterbringen, lehren u. ſ. w. Ich verantworte nichts, ſelbſt nicht die Freiheit, die jener ſich nimmt, öffentlich durch mich zu reden; ich bin nur der Vermittler der Gelangung an euch;" das iſt ohne Zweifel ein Geſchäft, welches man nur im Namen eines Anderen, niemals in ſeinem eigenen (als Verleger) verrichten kann. Dieſer ſchafft zwar in ſeinem eigenen Namen das ſtumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede des Autors ans Publicum *) an, aber daß er gedachte Rede durch den

*) Ein Buch iſt das Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publicum, nicht blos der Gedanken, wie etwa Gemälde, ſymboliſche Vorſtellung irgend einer Idee oder Begebenheit. Daran liegt hier das Weſentlichſte, daß es keine Sache iſt, die dadurch überbracht wird; ſondern eine opera. nämlich Rede, und zwar buchſtäblich. Dadurch, daß es ein ſtummes Werkzeug

Druck ins Publicum bringt, mithin, daß er sich als denjenigen zeigt, durch den der Autor zu diesem redet, das kann er nur im Namen des Anderen thun.

Der zweite Punct des Untersatzes ist: daß der Nachdrucker nicht allein ohne alle Erlaubniß des Eigenthümers das Geschäft (des Autors), sondern es sogar wider seinen Willen übernehme. Denn da er nur darum Nachdrucker ist, weil er einem Anderen, der zum Verlage vom Autor selbst bevollmächtigt ist, in sein Geschäft greift; so fragt sich, ob der Autor noch einem Anderen dieselbe Befugniß ertheilen und dazu einwilligen könne. Es ist aber klar: daß, weil alsdann Jeder von Beiden, der erste Verleger, und der sich nachher des Verlags anmaßende (der Nachdrucker), des Autors Geschäft mit einem und demselben ganzen Publicum führen würde, die Bearbeitung des Einen die des Anderen unnütz, und für jeden derselben verderblich machen müsse; mithin ein Vertrag des Autors mit einem Verleger, mit dem Vorbehalt, noch außer diesem einem Anderen den Verlag seines Werks erlauben zu dürfen, unmöglich sei; folglich der Autor die Erlaubniß dazu keinem Anderen (als Nachdrucker) zu ertheilen befugt gewesen, diese also vom Letzteren auch nicht einmal hat präsumirt werden dürfen; folglich der Nachdruck ein gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers, und dennoch ein in dessen Namen unternommenes Geschäft sei.

Aus diesem Grunde folgt auch, daß nicht der Autor, sondern sein bevollmächtigter Verleger lädirt werde. Denn weil jener sein Recht wegen Verwaltung seines Geschäftes mit dem Publicum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, überlassen hat; so ist dieser allein Eigenthümer dieser Geschäftsführung, und der Nachdrucker thut dem Verleger Abbruch an seinem Rechte, nicht dem Verfasser.

---

genannt wird, unterscheide ich es von dem, was die Rede durch einen Laut überbringt, wie z. B. ein Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer ist.

Weil aber dieſes Recht der Führung eines Geſchäftes, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben ſo gut auch von einem Anderen geführt werden kann, — wenn nichts beſonders darüber verabredet worden, für ſich nicht als unveräußerlich (jus personalissimum) anzuſehen iſt; ſo hat der Verleger Befugniß, ſein Verlagsrecht auch einem Anderen zu überlaſſen, weil er Eigenthümer der Vollmacht iſt; und da hiezu der Verfaſſer einwilligen muß, ſo iſt der, welcher aus der zweiten Hand das Geſchäft übernimmt, nicht Nachdrucker, ſondern rechtmäßig bevollmächtigter Verleger, d. i. ein ſolcher, dem der vom Autor eingeſetzte Verleger ſeine Vollmacht abgetreten hat.

II.

Widerlegung des vorgeſchützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten übrig: ob nicht dadurch, daß der Verleger das Werk ſeines Autors im Publicum veräußert, mithin aus dem Eigenthum des Exemplars, die Bewilligung des Verlegers, (mithin auch des Autors, der ihm dazu Vollmacht gab,) zu jedem beliebigen Gebrauch deſſelben, folglich auch zum Nachdrucke, von ſelbſt fließe, ſo unangenehm ſolcher jenem auch ſein möge? Denn es hat jenen vielleicht der Vortheil angelockt, das Geſchäft des Verlegers auf dieſe Gefahr zu übernehmen, ohne den Käufer durch einen ausdrücklichen Vertrag davon auszuſchließen, weil dieſes ſein Geſchäft rückgängig gemacht haben möchte. — Daß nun das Eigenthum des Exemplars dieſes Recht nicht verſchaffe, beweiſe ich durch folgenden Vernunftſchluß:

Ein perſönliches bejahendes Recht auf einen Anderen kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden.

Nun iſt das Recht zum Verlage ein perſönliches bejahendes Recht.

Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden.

Beweis des Obersatzes.

Mit dem Eigenthum einer Sache ist zwar das verneinende Recht verbunden, Jedermann zu widerstehen, der mich im beliebigen Gebrauch derselben hindern wollte; aber ein bejahendes Recht auf eine Person, von ihr zu fordern, daß sie etwas leisten, oder mir worin zu Diensten sein solle, kann aus dem bloßen Eigenthum keiner Sache fließen. Zwar ließe sich dieses Letztere durch eine besondere Verabredung dem Vertrage, wodurch ich ein Eigenthum von Jemand erwerbe, beifügen; z. B. daß, wenn ich eine Waare kaufe, der Verkäufer sie auch postfrei an einen gewissen Ort hinschicken solle. Aber alsdann folgt das Recht auf die Person, etwas für mich zu thun, nicht aus dem bloßen Eigenthum meiner erkauften Sache, sondern aus einem besonderen Vertrage.

Beweis des Untersatzes.

Worüber Jemand in seinem eigenen Namen nach Belieben disponiren kann, daran hat er ein Recht in der Sache. Was er aber nur im Namen eines Anderen verrichten darf, dies Geschäft treibt er so, daß der Andere dadurch, als ob es von ihm selbst geführt wäre, verbindlich gemacht wird. (Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est.) Also ist mein Recht zur Führung eines Geschäftes im Namen eines Anderen ein persönliches bejahendes Recht, nämlich den Autor des Geschäftes zu nöthigen, daß er etwas prästire, nämlich für Alles stehe, was er durch mich thun läßt, oder wozu er sich durch mich verbindlich macht. Der Verlag ist nun eine Rede ans Publicum (durch den Druck) im Namen des Verfassers, folglich ein Geschäft im Namen eines Anderen. Also ist das Recht dazu ein Recht des Verlegers an eine Person: nicht blos sich im beliebigen Gebrauche seines Eigenthums gegen ihn zu vertheidigen, sondern ihn zu nöthigen, daß er ein gewisses Geschäft, welches der Verleger auf seinen Namen führt, für sein

eigenes erkenne und verantworte, — mithin ein persönliches bejahendes Recht.

Das Exemplar, wornach der Verleger drucken läßt, ist ein Werk des Autors (opus), und gehört dem Verleger, nachdem er es im Manuscript oder gedruckt erhandelt hat, gänzlich zu, um Alles damit zu thun, was er will, und was in seinem eigenen Namen gethan werden kann; denn das ist ein Erforderniß des vollständigen Rechtes an einer Sache d. i. des Eigenthums. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders, als nur im Namen eines Anderen (nämlich des Verfassers) machen kann, ist ein Geschäft (opera), das dieser Andere durch den Eigenthümer des Exemplars treibt, wozu außer dem Eigenthum noch ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Anderen (nämlich des Verfassers) geführt werden darf, (welchen Verfasser der Verleger, als durch sich zum Publicum redend, aufführt;) also kann das Recht dazu nicht zu den Rechten gehören, die dem Eigenthum eines Exemplars anhangen, sondern kann nur durch einen besonderen Vertrag mit dem Verfasser rechtmäßig werden. Wer ohne einen solchen Vertrag mit dem Verfasser (oder, wenn dieser schon einem anderen, als eigentlichen Verleger, dieses Recht eingewilligt hat, ohne Vertrag mit diesem) verlegt, ist der Nachdrucker, welcher also den eigentlichen Verleger lädirt und ihm allen Nachtheil ersetzen muß.

Allgemeine Anmerkung.

Daß der Verleger sein Geschäft des Verlegers nicht blos in seinem eigenen Namen, sondern im Namen eines Anderen*) (nämlich des Verfassers) führe und ohne dessen Einwilligung gar nicht

*) Wenn der Verleger auch zugleich Verfasser ist, so sind beide Geschäfte doch verschieden; und er verlegt in der Qualität eines Handelsmanns, was er in der Qualität eines Gelehrten geschrieben hat. Allein wir können diesen Fall bei Seite setzen, und unsere Erörterung nur auf den, da der Verleger nicht zugleich Verfasser ist, einschränken; es wird nachher leicht sein, die Folgerung auch auf den ersten Fall auszudehnen.

führen könne, bestätigt sich aus gewissen Verbindlichkeiten, die demselben nach allgemeinem Geständnisse anhängen. Wäre der Verfasser, nachdem er seine Handschrift dem Verleger zum Drucke übergeben, und dieser sich dazu verbindlich gemacht hat, gestorben, so steht es dem letzteren nicht frei, sie als Eigenthum zu unterdrücken; sondern das Publicum hat, in Ermangelung der Erben, ein Recht, ihn zum Verlage zu nöthigen; oder die Handschrift an einen Anderen, der sich zum Verlage anbietet, abzutreten. Denn einmal war es ein Geschäft, das der Autor durch ihn mit dem Publicum treiben wollte, und wozu er sich als Geschäftsträger erbot. Das Publicum hatte auch nicht nöthig, dieses Versprechen des Verfassers zu wissen, noch es zu acceptiren; es erlangt dieses Recht an den Verleger (etwas zu prästiren) durchs Gesetz allein. Denn jener besitzt die Handschrift nur unter der Bedingung, sie zu einem Geschäfte des Autors mit dem Publicum zu gebrauchen; diese Verbindlichkeit gegen das Publicum aber bleibt, wenngleich die gegen den Verfasser durch dessen Tod aufgehört hat. Hier wird nicht ein Recht des Publicums an der Handschrift, sondern an einem Geschäfte mit dem Autor zum Grunde gelegt. Wenn der Verleger das Werk des Autors nach dem Tode desselben verstümmelt oder verfälscht herausgäbe, oder es an einer für die Nachfrage nöthigen Zahl Exemplare mangeln ließe; so würde das Publicum Befugniß haben, ihn zu mehrerer Richtigkeit oder Vergrößerung des Verlags zu nöthigen, widrigenfalls aber diesen anderweitig zu besorgen. Welches Alles nicht Statt finden könnte, wenn das Recht des Verlegers nicht von einem Geschäfte, das er zwischen dem Autor und dem Publicum im Namen des ersteren führt, abgeleitet würde.

Dieser Verbindlichkeit des Verlegers, die man vermuthlich zugestehen wird, muß aber auch ein darauf gegründetes Recht entsprechen, nämlich das Recht zu Allem dem, ohne welches jene Verbindlichkeit nicht erfüllt werden könnte. Dieses ist: daß er das Verlagsrecht ausschließlich ausübe, weil Anderer Concurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn praktisch unmöglich machen würde.

Kunstwerke, als Sachen, können dagegen nach einem Exemplar derselben, welches man rechtmäßig erworben hat, nachgeahmt, abgeformt und die Copien derselben öffentlich verkehrt werden, ohne daß es der Einwilligung des Urhebers ihres Originals, oder derer, welcher er sich als Werkmeister seiner Ideen bedient hat, bedürfe. Eine Zeichnung, die Jemand entworfen, oder durch einen Anderen hat in Kupfer stechen, oder in Stein, Metall oder Gips hat ausführen lassen, kann von dem, der diese Producte kauft, abgedruckt, oder abgegossen und so öffentlich verkehrt werden; sowie Alles, was Jemand mit seiner Sache in seinem eigenen Namen verrichten kann, der Einwilligung eines Anderen nicht bedarf. Lippert's Daktyliothek kann von jedem Besitzer derselben, der es versteht, nachgeahmt und zum Verkauf ausgestellt werden, ohne daß der Erfinder derselben über Eingriffe in seine Geschäfte klagen könne. Denn sie ist ein Werk (opus, nicht opera alterius), welches ein Jeder, der es besitzt, ohne einmal den Namen des Urhebers zu nennen, veräußern, mithin auch nachmachen und auf seinen eigenen Namen als das Seinige zum öffentlichen Verkehr brauchen kann. Die Schrift aber eines Anderen ist die Rede einer Person (opera); und der, welcher sie verlegt, kann nur im Namen dieses Anderen zum Publicum reden, und von sich nichts weiter sagen, als daß der Verfasser durch ihn (*impensis* bibliopolae) folgende Rede ans Publicum halte. Denn es ist ein Widerspruch: eine Rede in seinem Namen zu halten, die doch, nach seiner eigenen Anzeige und gemäß der Nachfrage des Publicums die Rede eines Anderen sein soll. Der Grund also, warum alle Kunstwerke Anderer zum öffentlichen Vertrieb nachgemacht, Bücher aber, die schon ihre eingesetzten Verleger haben, nicht nachgedruckt werden dürfen, liegt darin: daß die ersteren Werke (opera), die zweiten Handlungen (operae) sind, davon jene als für sich selbst existirende Dinge, diese aber nur in einer Person ihr Dasein haben können. Folglich kommen diese letzteren der Person des Verfassers ausschließlich zu *);

*) Der Autor und der Eigenthümer des Exemplars können beide mit gleichem Rechte von demselben sagen: es ist mein Buch! aber in verschiede-

und derselbe hat daran ein unveräußerliches Recht (jus personalissimum), durch jeden Anderen immer selbst zu reden, d. i. daß Niemand dieselbe Rede zum Publicum anders, als in seines (des Urhebers) Namen halten darf. Wenn man indessen das Buch eines Anderen so verändert, (abgekürzt oder vermehrt oder umarbeitet,) daß man sogar Unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Autors des Originals angegeben würde; so ist die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck, und also auch nicht unerlaubt. Denn hier treibt ein anderer Autor durch seinen Verleger ein anderes Geschäft, als der erstere, und greift diesem also in sein Geschäft mit dem Publicum nicht ein; er stellt nicht jenen Autor, als durch ihn redend, vor, sondern einen anderen. Auch kann die Uebersetzung in eine andere Sprache nicht für Nachdruck genommen werden; denn sie ist nicht dieselbe Rede des Verfassers, obgleich die Gedanken genau dieselben sein mögen.

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlages überhaupt wohlgefaßt und, (wie ich mir schmeichle, daß es möglich sei,) mit der erforderlichen Eleganz der römischen Rechtsgelehrsamkeit bearbeitet würde; so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor die Gerichte gebracht werden, ohne daß es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten.

---

nem Sinne. Der Erstere nimmt das Buch als Schrift oder Rede; der Zweite blos als das stumme Instrument der Ueberbringung der Rede an ihn oder das Publicum, d. i. als Exemplar. Dieses Recht des Verfassers ist aber kein Recht in der Sache, nämlich dem Exemplar, (denn der Eigenthümer kann es vor des Verfassers Augen verbrennen,) sondern ein angebornes Recht in seiner eigenen Person, nämlich zu verhindern, daß ein Anderer ihn nicht ohne seine Einwilligung zum Publicum reden lasse, welche Einwilligung gar nicht präsumirt werden kann, weil er sie schon einem Anderen ausschließlich ertheilt hat.

V.

Recenſion

von

Gottl. Hufeland's

Verſuch über den Grundſatz

des Naturrechts.

1786.

Leipzig bei G. J. Göschen. Versuch über den Grundsatz des Naturrechts — nebst einem Anhange, von Gottlieb Hufeland, der Weltweisheit und beider Rechte Doctor. 1785.

In Wissenschaften, deren Gegenstand durch lauter Vernunftbegriffe gedacht werden muß, wie die es sind, welche die praktische Weltweisheit ausmachen, nicht blos zu den ersten Grundbegriffen und Grundsätzen zurückgehen, sondern, weil es diesen leicht an Zulässigkeit und objectiver Realität fehlen könnte, die selbst durch ihre Zulänglichkeit für einzelne vorkommende Fälle noch nicht hinreichend bewiesen ist, ihre Quellen in dem Vernunftvermögen selbst aufsuchen, ist ein rühmliches Unternehmen, welchem sich Hr. Hufeland hier in Ansehung des Naturrechts unterzogen hat. Er stellt in zehn Abschnitten den Gegenstand des Naturrechts, die Entwickelung des Begriffs vom Recht, die nothwendigen Eigenschaften des Grundsatzes desselben, dann die verschiedenen Systeme hierüber und die Prüfung derselben, jene mit historischer Ausführlichkeit, diese mit kritischer Genauigkeit dar, wo man die Grundsätze eines Grotius, Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Heinrich und Sam. von Cocceji, Wolf, Gundling, Beyer, Treuer, Köhler, Claproth, Schmauß, Achenwall, Sulzer, Feder, Eberhard, Platner, Mendelssohn, Garve, Höpfner, Ulrich, Zöllner, Hamann, Selle, Flatt, Schlettwein antrifft, und nicht leicht einen vermissen wird, welches dem, welcher gerne das Ganze alles bisher in diesem Fache Geschehenen übersehen und die allgemeine Musterung desselben anstellen möchte, eine angenehme Erleichterung ist. Er sucht die Ursachen dieser Verschiedenheit in Grundsätzen auf; setzt darauf die formalen Bedingungen des Naturrechts fest, leitet den Grundsatz desselben in einer von ihm selbst ausgedachten Theorie ab, bestimmt die Verbindlichkeit im Naturrecht näher, und vollendet dieses Werk durch

die daraus gezogenen Folgerungen; dem im Anhange noch einige beſondere Anwendungen jener Begriffe und Grundſätze beigefügt ſind.

In einer ſo großen Mannigfaltigkeit der Materien über einzelne Puncte Anmerkungen zu machen, würde ebenſo weitſchweifig, als unzweckmäßig ſein. Es mag alſo genug ſein, den Grundſatz der Errichtung eines eigenen Syſtems, der dieſes Werk charakteriſirt, vom achten Abſchnitte an auszuheben, und ſeine Quelle ſowohl, als die Beſtimmung anzuzeigen. Der Verfaſſer hält nämlich Principien, die blos die Form des freien Willens, unangeſehen alles Objects, beſtimmen, nicht für hinreichend zum praktiſchen Geſetze, und alſo, um Verbindlichkeit davon abzuleiten. Daher ſucht er zu jenen formalen Regeln eine Materie, d. i. ein Object, welches, als der höchſte Zweck eines vernünftigen Weſens, den ihm die Natur der Dinge vorſchreibt, als ein Poſtulat angenommen werden könne, und ſetzt es in der Vervollkommnung deſſelben. Daher der oberſte praktiſche Grundſatz: befördere die Vollkommenheit aller empfindenden, vorzüglich der vernünftigen Weſen, — alſo auch deine eigene; woraus denn der Satz: verhindere die Verminderung derſelben an Anderen, — vorzüglich an dir ſelbſt, (ſofern Andere davon die Urſache ſein möchten,) welches Letztere einen Widerſtand, mithin einen Zwang offenbar in ſich ſchließt.

Das Eigenthümliche des Syſtems unſeres Verfaſſers beſteht nun darin, daß er den Grund alles Naturrechtes und aller Befugniß in einer vorhergehenden natürlichen Verbindlichkeit ſetzt, und daß der Menſch darum befugt ſei, Andere zu zwingen, weil er hiezu (nach dem letzten Theile des Grundſatzes) verbunden iſt; anders, glaubt er, könne die Befugniß zum Zwange nicht erklärt werden. Ob er nun gleich die ganze Wiſſenſchaft natürlicher Rechte auf Verbindlichkeiten gründet, ſo warnt er doch, darunter nicht die Verbindlichkeit Anderer, unſerem Rechte eine Genüge zu leiſten, zu verſtehen; (Hobbes merkt ſchon an, daß, wo der Zwang unſere Anſprüche begleitet, keine Verbindlichkeit Anderer, ſich dieſem Zwange zu unterwerfen, mehr gedacht werden könne.) Hieraus ſchließt er, daß die Lehre von den Verbindlichkeiten im Naturrecht überflüſſig

sei und oft mißleiten könne. Hierin tritt Recensent dem Verfasser gerne bei. Denn die Frage ist hier nur, unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne, ohne den allgemeinen Grundsätzen des Rechts zu widerstreiten; ob der Andere nach ebendenselben Grundsätzen sich passiv verhalten oder reagiren dürfe, ist seine Sache zu untersuchen, so lange nämlich Alles im Naturzustande betrachtet wird; denn im bürgerlichen ist dem Richterspruche, der das Recht dem einen Theile zuerkennt, jederzeit eine Verbindlichkeit des Gegners correspondirend. Auch hat diese Bemerkung im Naturrecht ihren großen Nutzen, um den eigentlichen Rechtsgrund nicht durch Einmengung ethischer Fragen zu verwirren. Allein, daß die Befugniß zu zwingen sogar eine Verbindlichkeit dazu, welche uns von der Natur selbst auferlegt sei, durchaus zum Grunde haben müsse, das scheint Recensenten nicht klar zu sein; vornehmlich weil der Grund mehr enthält, als zu jener Folge nöthig ist. Denn daraus scheint zu folgen, daß man von seinem Rechte sogar nichts nachlassen könne, wozu uns ein Zwang erlaubt ist, weil diese Erlaubniß auf einer inneren Verbindlichkeit beruht, sich durchaus, und mithin allenfalls mit Gewalt, die unbestrittene Vollkommenheit zu erringen. Es scheint auch: daß, nach dem angenommenen Richtmaaße der Befugniß, die Beurtheilung dessen, wozu ich ein Recht habe, selbst in den gemeinsten Fällen des Lebens so künstlich ausfallen müsse, daß selbst der geübteste Verstand sich in continuirlicher Verlegenheit, wo nicht gar in der Unmöglichkeit befinden würde, mit Gewißheit auszumachen, wie weit sich sein Recht erstrecke. — Von dem Rechte zum Ersatz behauptet der Verfasser, daß es im bloßen Naturstande als Zwangsrecht nicht Statt finde; doch gesteht er, daß er es blos darum aufgebe, weil er es nicht beweisen zu können glaubt. In ebendemselben Zustande räumt er auch keine Zurechnung ein, weil da kein Richter angetroffen wird. — Einige Fingerzeige zur Anwendung gibt der Herr Verfasser im Anhange: wo er von der ersten Erwerbung, von der durch Verträge, vom Staats- und Völkerrechte handelt, und zuletzt eine neue nothwendige Wissenschaft vorschlägt, welche die Lücke zwischen dem Natur- und positiven Rechte

ausfüllen könne. Man kann nicht in Abrede ziehen, daß in dieſem Werke viel Neues, Tiefgedachtes und zugleich Wahres enthalten ſei, überall aber etwas, das zur Entdeckung des Kriterii der Wahrheit in Sätzen des Naturrechts und der Grenzbeſtimmung des eigenthümlichen Bodens deſſelben vorbereitet und Anleitung gibt. Doch rechnet Recenſent noch ſehr auf den fortgeſetzten Gebrauch, den der Verfaſſer noch künftig in ſeinen Lehrſtunden von ſeinem Grundſatze machen wird. Denn dieſe Art von Experiment iſt in keiner Art von Erkenntniß aus bloſen Begriffen nöthiger, und dabei doch ſo thunlich, als in Fragen über das Recht, das auf bloſer Vernunft beruht; Niemand aber kann dergleichen Verſuch mannigfaltiger und ausführlicher anſtellen, als der, welcher ſein angenommenes Princip an ſo viel Folgerungen, als ihm das ganze Syſtem, das er öfters durchgehen muß, darbietet, zu prüfen Gelegenheit hat. Es wäre unſchicklich, Einwürfe wider eine Schrift aufzuſtellen, die ſich auf das beſondere Syſtem gründen, das ſich der Recenſent über ebendenſelben Gegenſtand gemacht hat; ſeine Befugniß erſtreckt ſich nicht weiter, als nur auf die Prüfung der Zuſammenſtimmung der vorgetragenen Sätze untereinander, oder mit ſolchen Wahrheiten, die er als vom Verfaſſer zugeſtanden annehmen kann. Daher können wir nichts weiter hinzufügen, als daß gegenwärtige Schrift den lebhaften und forſchenden Geiſt des Verfaſſers, von welchem ſich in der Folge viel erwarten läßt, beweiſe, und eine ähnliche Bearbeitung, in dieſer ſowohl, als in anderen Vernunftwiſſenſchaften, die Principien ſorgfältig zu berichtigen, dem Geſchmacke, und vielleicht auch dem Berufe dieſes Zeitalters angemeſſen, und daher allgemein anzupreiſen ſei.

VI.

Ueber

den Gemeinſpruch:

Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis.

1793.

Man nennt einen Inbegriff ſelbſt von praktiſchen Regeln alsdann Theorie, wenn dieſe Regeln, als Principien, in einer gewiſſen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abſtrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Handthierung, ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zweckes Praxis, welche als Befolgung gewiſſer im Allgemeinen vorgeſtellten Principien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwiſchen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch ſo vollſtändig ſein, wie ſie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verſtandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Actus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterſcheidet, ob etwas der Fall der Regel ſei oder nicht; und da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach ſie ſich in der Subſumtion zu richten habe, (weil das ins Unendliche gehen würde,) ſo kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktiſch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn ſie ein Conſilium zu geben haben, nicht wiſſen, wie ſie ſich benehmen ſollen. — Wo aber dieſe Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämiſſen geben; d. i. die Theorie kann unvollſtändig, und die Ergänzung derſelben vielleicht nur durch noch anzuſtellende Verſuche und Erfahrungen geſchehen, von denen der aus ſeiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Cameraliſt ſich neue Regeln abſtrahiren und ſeine Theorie vollſtändig machen kann und

ſoll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn ſie zur Praxis noch wenig taugte, ſondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen ſollen; und welche wahre Theorie iſt, wenn er ſie gleich nicht von ſich zu geben und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen ſyſtematiſch vorzutragen im Stande iſt, folglich auf den Namen eines theoretiſchen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anſpruch machen kann. — Es kann alſo Niemand ſich für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben, und doch die Theorie verachten, ohne ſich blos zu geben, daß er in ſeinem Fache ein Ignorant ſei; indem er glaubt, durch Herumtappen in Verſuchen und Erfahrungen, ohne ſich gewiſſe Principien, (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt,) zu ſammeln und ohne ſich ein Ganzes, (welches, wenn dabei methodiſch verfahren wird, Syſtem heißt,) über ſein Geſchäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indeß iſt doch noch eher zu dulden, daß ein Unwiſſender die Theorie bei ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als daß ein Klügling ſie und ihren Werth für die Schule, (um etwa nur den Kopf zu üben,) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule ſich in die Welt begibt, man inne werde, leeren Idealen und philoſophiſchen Träumen nachgegangen zu ſein; mit Einem Wort, daß, was in der Theorie ſich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit ſei. (Man drückt dieſes oft auch ſo aus: dieſer oder jener Satz gilt zwar in thesi, aber nicht in hypothesi.) Nun würde man den empiriſchen Maſchiniſten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleriſten, welcher über die mathematiſche Lehre vom Bombenwurf ſo abſprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig ſei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Reſultate gebe, als die Theorie, nur belachen; (denn wenn zu der erſten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerſtandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie

hinzukäme, so würden sie mit der Erfahrung ganz wohl zusammenstimmen.) Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniß mit einer Theorie, welche Gegenstände der Anschauung betrifft, als mit derjenigen, in welcher diese nur durch Begriffe vorgestellt werden, (mit Objecten der Mathematik, und Objecten der Philosophie;) welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, sondern wohl bloße leere Ideen sein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder sogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet ist, fällt die Besorgniß wegen der leeren Idealität dieses Begriffes ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unseres Willens auszugehen, wenn diese auch nicht in der Erfahrung, (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden,) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn von ihr wird, zum Skandal der Philosophie, nicht selten vorgeschützt, daß, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei; und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen, und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zu Theil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.

Diese, in unseren spruchreichen und thatleeren Zeiten sehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrifft, den größten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und Alles verloren ist, wenn die empirischen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des

Geſetzes zu Bedingungen des Geſetzes ſelbſt gemacht, und ſo eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnet iſt, die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie zu meiſtern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieſer Abhandlung mache ich nach den drei verſchiedenen Standpuncten, aus welchen der über Theorien und Syſteme ſo keck abſprechende Ehrenmann ſeinen Gegenſtand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität: 1) als Privat- aber doch Geſchäftsmann, 2) als Staatsmann, 3) als Weltmann (oder Weltbürger überhaupt). Dieſe drei Perſonen ſind nun darin einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für ſie Alle und zu ihrem Beſten Theorie bearbeitet; um, da ſie es beſſer zu verſtehen wähnen, ihn in ſeine Schule zu weiſen, (illa se jactet in aula!) als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege ſteht.

Wir werden alſo das Verhältniß der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erſtlich, in der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitiſcher Betrachtung (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen, und zwar ſofern ſie im Fortſchreiten zu demſelben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen iſt,) vorſtellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird, aus Gründen, die ſich aus der Abhandlung ſelbſt ergeben, durch das Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht, und dem Völkerrecht ausgedrückt werden.

I.

Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve*).)

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpuncte über das, was im Gebrauche eines und deſſelben Begriffs blos für die Theorie, oder für die Praxis gültig ſein mag, komme; muß ich meine Theorie, ſo wie ich ſie anderwärts vorgeſtellt habe, mit der Vorſtellung zuſammenhalten, welche Herr Garve davon gibt, um vorher zu ſehen, ob wir uns einander auch verſtehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wiſſenſchaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, ſondern der Glückſeligkeit würdig werden ſollen**). Hiebei hatte ich

*) Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral und Literatur, von Ch. Garve. Erſter Theil, S. 111—116. Ich nenne die Beſtreitung meiner Sätze Einwürfe dieſes würdigen Mannes gegen das, worüber er ſich mit mir, (wie ich hoffe,) einzuverſtehen wünſcht; nicht Angriffe, die als abſprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen ſollten; wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung iſt.

**) Die Würdigkeit glücklich zu ſein iſt diejenige, auf dem ſelbſteigenen Willen des Subjects beruhende Qualität einer Perſon, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur ſowohl, als dem freien Willen) geſetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieſer Perſon zuſammenſtimmen würde. Sie iſt alſo von der Geſchicklichkeit, ſich ein Glück zu erwerben, gänzlich unterſchieden. Denn ſelbſt dieſer und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, iſt er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung der Vernunft ſchickt, nicht zuſammenſtimmt und darin nicht mit enthalten ſein kann, (d. i. welcher der Moralität widerſtreitet.)

nicht verabſäumt anzumerken, daß dadurch dem Menſchen nicht angeſonnen werde, er ſolle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, ſeinem natürlichen Zwecke, der Glückſeligkeit, entſagen; denn das kann er nicht, ſo wie kein endliches vernünftiges Weſen überhaupt; ſondern er müſſe, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieſer Rückſicht abſtrahiren; er müſſe ſie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeſchriebenen Geſetzes machen; ja ſogar, ſo viel ihm möglich iſt, ſich bewußt zu werden ſuchen, daß ſich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbeſtimmung unbemerkt mit einmiſche; welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorſtellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) koſtet, als mit den Vortheilen, die ſie uns einbringt: um das Pflichtgebot in ſeinem ganzen, unbedingten Gehorſam fordernden, ſich ſelbſt genugſamen und keines anderen Einfluſſes bedürftigen Anſehen ſich vorſtellig zu machen.

a) Dieſen meinen Satz drückt Hr. Garve nun ſo aus: „ich hätte behauptet, daß die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes, ganz ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit, der einzige Endzweck für den Menſchen ſei, daß ſie als der einzige Zweck des Schöpfers angeſehen werden müſſe.“ (Nach meiner Theorie iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich, noch die Glückſeligkeit für ſich allein, ſondern das höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider beſteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

b) Ich hatte ferner bemerkt, daß dieſer Begriff von Pflicht keinen beſonderen Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen anderen Zweck für den Willen des Menſchen herbeiführe, nämlich: auf das höchſte in der Welt mögliche Gut, (die im Weltganzen mit der reinſten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemäße Glückſeligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken; welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zuſammengenommen, in unſerer Gewalt iſt, der Vernunft den Glauben an einen moraliſchen Weltbeherrſcher und an ein künftiges Leben in praktiſcher Abſicht abnöthigt. Nicht als ob unter der Vor-

ausſetzung beider der allgemeine Pflichtbegriff allererſt „Halt und Feſtigkeit," d. i. einen ſicheren Grund und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, ſondern damit er nur an jenem Ideal der reinen Vernunft auch ein Object bekomme*). Denn an ſich iſt Pflicht nichts Anderes, als Einſchränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Geſetzgebung, der Gegenſtand deſſelben, oder der Zweck mag ſein, welcher er wolle, (mithin auch die Glückſeligkeit;) von welchem aber, und

*) Das Bedürfniß, ein höchſtes auch durch unſere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt nicht ein Bedürfniß aus Mangel an moraliſchen Triebfedern, ſondern an äußeren Verhältniſſen, in denen allein, dieſen Triebfedern gemäß, ein Object, als Zweck an ſich ſelbſt (als moraliſcher Endzweck) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille ſein; obgleich man, wenn es blos auf geſetzliche Nöthigung der Handlungen ankömmt, von ihm abſtrahiren muß, und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund deſſelben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt moraliſch, (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit,) ſondern dieſer muß uneigennützig ſein; und das Bedürfniß eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befaſſenden Endzwecks, (eine Welt als das höchſte, auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut,) iſt ein Bedürfniß des ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zu Hervorbringung eines Objects (das höchſte Gut) erweiternden uneigennützigen Willens. — Dieſes iſt eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: daß, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewiſſen moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, wir allerwärts dem moraliſchen Geſetz gehorchen müſſen, und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein ſolches Verhältniß, (eine Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen,) exiſtire. Hiebei denkt ſich der Menſch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, obzwar ſubjectiv keines äußeren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern, das höchſte Gut außer ſich hervorzubringen, ſelbſt durch das Bewußtſein ihrer Allgenugſamkeit beſtimmt ſei; welche Nothwendigkeit, (die beim Menſchen Pflicht iſt,) am höchſten Weſen von uns nicht anders, als moraliſches Bedürfniß vorgeſtellt werden kann. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchſten, durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabſichtigte Glückſeligkeit, ſondern nur dieſe als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur einer Proportion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch ſei. Eine Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht, zu einem ſolchen Ganzen zu gehören, auf dieſe Bedingung einſchränkt, iſt nicht eigennützig.

auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abstrahirt wird. Bei der Frage vom Princip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch sie bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens (als episodisch) ganz übergangen und bei Seite gesetzt werden; wie sich auch in der Folge zeigt, daß, wo es auf den eigentlichen Streitpunct ankömmt, darauf gar nicht, sondern blos auf die allgemeine Moral Rücksicht genommen wird.

c) Hr. Garve bringt diese Sätze unter folgende Ausdrücke: „daß der Tugendhafte jenen Gesichtspunct (der eigenen Glückseligkeit) nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — weil er sonst den Uebergang in die unsichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit gänzlich verlöre; die doch nach dieser Theorie durchaus nothwendig ist, dem System Halt und Festigkeit zu geben;" und beschließt damit, die Summe der mir zugeschriebenen Behauptung kurz und gut so zusammenzufassen: „der Tugendhafte strebt jenen Principien zu Folge unaufhörlich darnach, der Glückseligkeit würdig, aber, insofern er wahrhaftig tugendhaft ist, nie darnach, glücklich zu sein." (Das Wort insofern macht hier eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muß. Es kann so viel bedeuten, als: in dem Actus, da er sich als Tugendhafter seiner Pflicht unterwirft; und da stimmt dieser Satz mit meiner Theorie vollkommen zusammen. Oder: wenn er überhaupt nur tugendhaft ist, und also selbst da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerstritten wird, solle der Tugendhafte auf Glückseligkeit doch gar keine Rücksicht nehmen; und da widerspricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Diese Einwürfe sind also nichts, als Mißverständnisse, (denn für Mißdeutungen mag ich sie nicht halten;) deren Möglichkeit befremden müßte, wenn nicht der menschliche Hang, seinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen und so jenen in diese hineinzutragen, ein solches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf diese polemische Behandlung des obigen moralischen Princips

folgt nun eine dogmatiſche Behauptung des Gegentheils. Hr. Garve ſchließt nämlich analytiſch ſo: „In der Ordnung der Begriffe muß das Wahrnehmen und Unterſcheiden der Zuſtände, wodurch einem vor dem anderen der Vorzug gegeben wird, vor der Wahl eines unter denſelben, und alſo vor der Vorausbeſtimmung eines gewiſſen Zwecks vorhergehen. Ein Zuſtand aber, den ein mit Bewußtſein ſeiner ſelbſt und ſeines Zuſtandes begabtes Weſen dann, wenn dieſer Zuſtand gegenwärtig iſt und von ihm wahrgenommen wird, anderen Arten zu ſein vorzieht, iſt ein guter Zuſtand; und eine Reihe ſolcher guten Zuſtände iſt der allgemeinſte Begriff, den das Wort Glückſeligkeit ausdrückt.“ — Ferner: „Ein Geſetz ſetzt Motive, Motive aber ſetzen einen vorher wahrgenommenen Unterſchied eines ſchlechteren Zuſtandes von einem beſſeren voraus. Dieſer wahrgenommene Unterſchied iſt das Element des Begriffs der Glückſeligkeit u. ſ. w.“ Ferner: „Aus der Glückſeligkeit, im allgemeinſten Sinne des Worts, entſpringen die Motive zu jedem Beſtreben; alſo auch zur Befolgung des moraliſchen Geſetzes. Ich muß erſt überhaupt wiſſen, daß etwas gut iſt, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung der moraliſchen Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Menſch muß eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung ſetzt, ehe man ihm ein Ziel vorſtecken kann*), wohin dieſe Bewegung gerichtet werden ſoll.“

Dieſes Argument iſt nichts weiter, als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute; da dieſes entweder, als an ſich und unbedingt Gut, im Gegenſatz mit dem an ſich Böſen; oder, als immer nur bedingter Weiſe Gut, mit dem ſchlechteren oder beſſeren Guten verglichen wird, da der Zuſtand der Wahl des letzteren

*) Das iſt ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Menſch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgeſteckt wird, kann doch offenbar nichts Anderes ſein, als das Geſetz ſelbſt, durch die Achtung, die es (unbeſtimmt, welche Zwecke man haben und durch deſſen Befolgung erreichen mag,) einflößt. Denn das Geſetz in Anſehung des Formalen der Willkühr iſt ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkühr, (das Ziel, wie ſie Hr. Garve nennt,) aus dem Spiel gelaſſen habe.

nur ein comparativ-besserer Zustand, an sich selbst aber doch böse sein kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegten Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes der freien Willkühr (d. i. der Pflicht) ist von der Maxime, dem, als Motiv zu einer gewissen Handlungsweise, uns von der Natur selbst untergelegten Zweck, (der im Allgemeinen Glückseligkeit heißt,) nachzugehen, wesentlich d. i. **der Art nach** unterschieden. - Denn die erste ist an sich selbst gut, die zweite keinesweges; sie kann, im Fall der Collision mit der Pflicht, sehr böse sein. Hingegen, wenn ein gewisser Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Gesetz unbedingt, (sondern nur unter der Bedingung dieses Zwecks) gebietet, so können zwei entgegengesetzte Handlungen beide bedingter Weise gut sein, nur eine besser, als die andere, (welche letztere daher comparativ-böse heißen;) denn sie sind nicht der Art, sondern blos **dem Grade nach** von einander unterschieden. Und so ist es mit allen Handlungen beschaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgesetz (Pflicht), sondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck ist; denn dieser gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückseligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger zu meiner Glückseligkeit beitragen, mithin besser oder schlechter sein, als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zustandes der Willensbestimmung vor dem anderen ist blos ein Actus der Freiheit, (res meræ facultatis, wie die Juristen sagen;) bei welchem, ob diese (Willensbestimmung) an sich gut oder böse ist, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Ansehung beider gleichgeltend.

Ein Zustand, in Verknüpfung mit einem gewissen gegebenen Zwecke zu sein, den ich jedem anderen von derselben Art vorziehe, ist ein comparativ-besserer Zustand, nämlich im Felde der Glückseligkeit, (die nie anders, als blos bedingter Weise, sofern man ihrer würdig ist, von der Vernunft als Gut anerkannt wird.) Derjenige Zustand aber, da ich, im Falle der Collision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht, diese vorzuziehen mir bewußt bin, ist nicht blos ein besserer, sondern der allein an

ſich gute Zuſtand; ein Gutes aus einem ganz anderen Felde, wo auf Zwecke, die ſich mir anbieten mögen, (mithin auf ihre Summe, die Glückſeligkeit) gar nicht Rückſicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkühr, (ein ihr zum Grunde gelegtes Object,) ſondern die bloſe Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit ihrer Maxime den Beſtimmungsgrund derſelben ausmacht. — Alſo kann keinesweges geſagt werden, daß jeder Zuſtand, den ich jeder anderen Art zu ſein vorziehe, von mir zur Glückſeligkeit gerechnet werde. Denn zuerſt muß ich ſicher ſein, daß ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererſt iſt es mir erlaubt, mich nach Glückſeligkeit umzuſehen, wie viel ich deren mit jenem meinem moraliſch-, (nicht phyſiſch-) guten Zuſtande vereinigen kann*).

Allerdings muß der Wille Motive haben; aber dieſe ſind nicht gewiſſe vorgeſetzte, aufs phyſiſche Gefühl bezogene Objecte, als Zwecke, ſondern nichts, als das unbedingte Geſetz ſelbſt; für welches die Empfänglichkeit des Willens, ſich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das moraliſche Gefühl heißt, welches alſo nicht Urſache, ſondern Wirkung der Willensbeſtimmung iſt, von welchem wir nicht die mindeſte Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: daß dieſes Gefühl, mithin eine Luſt, die wir uns zum Zweck machen, die erſte Urſach der Willensbeſtimmung, folglich die Glückſeligkeit, (wozu jene als Element gehöre,) doch den Grund aller objectiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung

*) Glückſeligkeit enthält Alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verſchaffen, Tugend aber das, was Niemand, als der Menſch ſelbſt ſich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen ſagen, daß durch die Abweichung von der letzteren der Menſch ſich doch wenigſtens Vorwürfe und reinen moraliſchen Selbſttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich ſich unglücklich machen könne; ſo mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieſer reinen moraliſchen Unzufriedenheit, (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, ſondern aus ihrer Geſetzwidrigkeit ſelbſt,) iſt nur der Tugendhafte oder der auf dem Wege iſt, es zu werden, fähig. Folglich iſt ſie nicht die Urſache, ſondern nur die Wirkung davon, daß er tugendhaft iſt; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu ſein, konnte nicht von dieſem Unglück, (wenn man den Schmerz aus einer Unthat ſo nennen will,) hergenommen ſein.

ausmache, unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nämlich bei Anführung einer Urſache zu einer gewiſſen Wirkung nicht aufhören zu fragen, ſo macht man endlich die Wirkung zur Urſache von ſich ſelbſt.

Jetzt komme ich auf den Punct, der uns hier eigentlich beſchäftigt: nämlich das vermeintlich in der Philoſophie ſich widerſtreitende Intereſſe der Theorie und der Praxis durch Beiſpiele zu belegen und zu prüfen. Den beſten Beleg hiezu gibt Hr. Garve in ſeiner genannten Abhandlung. Zuerſt ſagt er, (indem er von dem Unterſchiede, den ich zwiſchen einer Lehre finde, wie wir glücklich, und derjenigen, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen, ſpricht:) „Ich für mein Theil geſtehe, daß ich dieſe Theilung der Ideen in meinem Kopfe ſehr wohl begreife, daß ich aber dieſe Theilung der Wünſche und Beſtrebungen in meinem Herzen nicht finde; daß es mir ſogar unbegreiflich iſt, wie irgend ein Menſch ſich bewußt werden kann, ſein Verlangen nach Glückſeligkeit ſelbſt rein abgeſondert, und alſo die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben."

Ich antworte zuvörderſt auf das Letztere. Nämlich ich räume gern ein, daß kein Menſch ſich mit Gewißheit bewußt werden könne, ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben; denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu dieſem Bewußtſein ſeines Seelenzuſtandes eine durchgängig klare Vorſtellung aller ſich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung beigeſellenden Nebenvorſtellungen und Rückſichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch überhaupt kann das Nichtſein von Etwas, (mithin auch nicht von einem in Geheim gedachten Vortheil) kein Gegenſtand der Erfahrung ſein. Daß aber der Menſch ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausüben ſolle, und ſein Verlangen nach Glückſeligkeit völlig vom Pflichtbegriffe abſondern müſſe, um ihn ganz rein zu haben, deſſen iſt er ſich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu ſein, ſo kann von ihm gefordert werden, daß er es ſei, ſo weit es in ſeinem Vermögen iſt; weil eben in dieſer Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen iſt, und er muß es alſo auch können. Vielleicht mag nie

ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Bestrebung so weit gelangen. Aber, so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverleugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime, zu jener Reinigkeit hinzustreben, sich bewußt zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünstigung des Einflusses solcher Motive sich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, daß die menschliche Natur eine solche Reinigkeit nicht verstatte, (welches er doch auch nicht mit Gewißheit behaupten kann,) ist der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniß des Hrn. Garve betrifft, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in seinem Herzen zu finden; so trage ich kein Bedenken, ihm in seiner Selbstbeschuldigung geradezu zu widersprechen und sein Herz wider seinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtschaffene Mann, fand sie wirklich jederzeit in seinem Herzen, (in seinen Willensbestimmungen;) aber sie wollte sich nur nicht zum Behuf der Speculation und zur Begreifung dessen, was unbegreiflich (unerklärlich) ist, nämlich der Möglichkeit kategorischer Imperative, (dergleichen die der Pflicht sind,) in seinem Kopf mit den gewohnten Principien psychologischer Erklärungen, (die insgesammt den Mechanismus der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen,) zusammenreimen*).

*) Hr. Pr. Garve thut (in seinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69, Ausg. von 1783) das merkwürdige und seines Scharfsinns werthe Bekenntniß: „Die Freiheit werde, nach seiner innigsten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden." Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann schlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren, noch mittelbaren Erfahrung angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man sie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derselben nicht aus blos theoretischen Gründen, (denn diese würden in der Erfahrung gesucht werden müssen,) mithin aus blos praktischen Vernunftsätzen, aber auch nicht aus technisch-praktischen, (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfor-

Wenn aber Hr. Garve zuletzt ſagt: „Solche feine Unterſchiede der Ideen verdunkeln ſich ſchon im Nachdenken über particuläre Gegenſtände; aber ſie verlieren ſich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn ſie auf Begierden und Abſichten angewandt werden ſollen. Je einfacher, ſchneller und von klaren Vorſtellungen entblößter der Schritt iſt, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen; deſto weniger iſt es möglich, das beſtimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugethan hat, den Schritt ſo und nicht anders zu leiten, genau und ſicher zu erkennen," — ſo muß ich ihm laut und eifrig widerſprechen.

Der Begriff der Pflicht in ſeiner ganzen Reinigkeit iſt nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für Jedermann zum praktiſchen Gebrauch faßlicher und natürlicher, als jedes von der Glückſeligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rückſicht auf ſie vermengte Motiv, (welches jederzeit viel Kunſt und Ueberlegung erfordert;) ſondern auch in dem Urtheile ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft, wenn er nur an dieſelbe, und zwar mit Abſonderung, ja ſogar in Entgegenſetzung mit dieſem an den Willen der Menſchen gebracht wird, bei Weitem kräftiger, eindringender und Erfolg verſprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Princip entlehnte Bewegungsgründe. — Es ſei z. B. der Fall: daß Jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depositum) in Händen habe, deſſen Eigenthümer todt iſt, und daß die Erben deſſelben davon nichts wiſſen, noch je etwas erfahren können. Man trage dieſen Fall ſelbſt einem Kinde von etwa acht oder neun Jahren vor; und zugleich, daß der Inhaber dieſes Depoſitums (ohne ſein Verſchulden) gerade um dieſe Zeit in gänzlichen Verfall ſeiner Glücksumſtände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um ſich ſehe, aus welcher Noth er ſich augenblicklich ziehen

---

dern,) folglich nur aus moraliſch-praktiſchen geführt werden kann; ſo muß man ſich wundern, warum Hr. Garve nicht zum Begriffe der Freiheit ſeine Zuflucht nahm, um wenigſtens die Möglichkeit ſolcher Imperativen zu retten.

würde, wenn er jenes Pfand ſich zueignete; zugleich ſei er Menſchenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchſten Grad üppig und verſchwenderiſch, ſo daß es ebenſo gut wäre, als ob dieſer Zuſatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter dieſen Umſtänden für erlaubt gehalten werden könne, dieſes Depoſitum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und ſtatt aller Gründe nur blos ſagen können: es iſt unrecht, d. i. es widerſtreitet der Pflicht. Nichts iſt klärer, als dieſes; aber wahrlich nicht ſo, daß er ſeine eigene Glückſeligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn wenn er von der Abſicht auf die letztere die Beſtimmung ſeiner Entſchließung erwartete, ſo könnte er z. B. ſo denken: „Gibſt du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, ſo werden ſie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geſchieht das nicht, ſo wirſt du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir ſehr einträglich werden kann, erwerben. Aber Alles dieſes iſt ſehr ungewiß. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: wenn du das Anvertraute unterſchlagen wollteſt, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umſtänden zu ziehen, ſo würdeſt du, wenn du geſchwinden Gebrauch davon machteſt, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du ſo bald zu einer Verbeſſerung deiner Umſtände gekommen wäreſt; wollteſt du aber damit langſam zu Werke gehen, ſo würde die Noth mittler Weile ſo hoch ſteigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre.“ — Der Wille alſo nach der Maxime der Glückſeligkeit ſchwankt zwiſchen ſeinen Triebfedern, was er beſchließen ſolle; denn er ſieht auf den Erfolg, und der iſt ſehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um ſich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und ſich in der Zuſammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen, wenn er ſich fragt, was hier Pflicht ſei, ſo iſt er über die ſich ſelbſt zu gebende Antwort gar nicht verlegen, ſondern auf der Stelle gewiß, was er zu thun habe. Ja, er fühlt ſogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abſcheu, ſich auch nur auf den Ueberſchlag von

Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachsen könnten, einzulassen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Daß also diese Unterschiede, (die, wie eben gezeigt worden, nicht so fein sind, als Herr Garve meint, sondern mit der gröbsten und leserlichsten Schrift in der Seele des Menschen geschrieben sind,) sich, wie er sagt, gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt, widerspricht selbst der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geschichte der aus dem einen oder dem anderen Princip geschöpften Maximen darlegt; denn da beweiset sie leider, daß sie größtentheils aus den letzteren (des Eigennutzes) fließen; sondern der Erfahrung, die nur innerlich sein kann, daß keine Idee das menschliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer, die Pflicht über Alles verehrenden, mit zahllosen Uebeln des Lebens und selbst den verführerischen Anlockungen desselben ringenden, und dennoch, (wie man mit Recht annimmt, daß der Mensch es vermöge,) sie besiegenden reinen moralischen Gesinnung. Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt. Und wenn der Mensch öfters darauf aufmerksam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und sie in ihrer ganzen Reinigkeit sich vorzustellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundsatz würde, davon beständig Gebrauch zu machen, (eine Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist;) so müßte es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen. Daß die Geschichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweisen wollen, daran ist wohl eben die falsche Voraussetzung Schuld: daß die von der Idee der Pflicht an sich selbst abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begriff viel zu fein sei, wogegen die gröbere, von gewissen in dieser, jawohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Ge-

ſetzes, (ohne auf daſſelbe als Triebfeder Acht zu haben,) zu erwartenden Vortheilen hergenommene kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und daß man dem Trachten nach Glückſeligkeit vor dem, was die Vernunft zur oberſten Bedingung macht, nämlich der Würdigkeit glücklich zu ſein, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundſatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn Vorſchriften, wie man ſich glücklich machen, wenigſtens ſeinen Nachtheil verhüten könne, ſind keine Gebote; ſie binden Niemanden ſchlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnt worden, wählen, was ihm gut dünkt, wenn er ſich gefallen läßt, zu leiden, was ihn trifft. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabſäumung des ihm gegebenen Raths entſpringen dürften, hat er nicht Urſache für Strafen anzuſehen; denn dieſe treffen nur den freien, aber geſetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Geſetze geben. Ganz anders iſt es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachſenden Nachtheile Rückſicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt und den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verwerflich und ſtrafbar macht.

Hier iſt nun ein klarer Beweis, daß Alles, was in der Moral für die Theorie richtig iſt, auch für die Praxis gelten müſſe. — In der Qualität eines Menſchen, als eines durch ſeine eigene Vernunft gewiſſen Pflichten unterworfenen Weſens, iſt alſo Jedermann ein Geſchäftsmann; und da er doch, als Menſch, der Schule der Weisheit nie entwächſt, ſo kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Menſch iſt und was man von ihm fordern kann, beſſer Belehrter, den Anhänger der Theorie mit ſtolzer Verachtung zur Schule zurückweiſen. Denn alle dieſe Erfahrung hilft ihm nichts, um ſich der Vorſchrift der Theorie zu entziehen, ſondern allenfalls nur zu lernen, wie ſie beſſer und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man ſie in ſeine Grundſätze aufgenommen hat; von welcher pragmatiſchen Geſchicklichkeit aber hier nicht, ſondern nur von letzteren die Rede iſt.

II.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menschen sich zu einer Gesellschaft verbinden (pactum sociale), ist der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unter ihnen (pactum unionis civilis) von so eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Ansehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen, (der ebensowohl auf irgend einen beliebigen, gemeinschaftlich zu befördernden Zweck gerichtet ist,) gemein hat, er sich doch im Princip seiner Stiftung (constitutionis civilis) von allen anderen wesentlich unterscheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke, (den Alle haben,) ist in allen Geschäftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist, (den ein Jeder haben soll,) mithin die in einem jeden äußeren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, sofern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d. i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äußeren Verhältniß an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (conditio sine qua non) aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche Jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriffe gesichert werden kann.

Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich

aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel, dazu zu gelangen, zu thun; so daß auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetz schlechterdings nicht als Bestimmungsgrund derselben mischen muß. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines Jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von Jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äußeren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkühr eines Anderen Zwang heißt; so folgt, daß die bürgerliche Verfassung ein Verhältniß freier Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit Anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen; weil die Vernunft selbst es so will, und zwar die reine a priori gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck, (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen werden,) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen, und worin ihn ein Jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so daß ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Princip, folglich auch unter kein äußeres, mit Jedermanns Freiheit zusammenstimmendes Gesetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zustand also, blos als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien a priori gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen.

2. Die Gleichheit desselben mit jedem Anderen, als Unterthan.

3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers.

Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatseinrichtung, reinen Vernunftprincipien des äußeren Menschenrechtes überhaupt gemäß, möglich ist. Also:

1. Die Freiheit als Mensch, deren Princip für die Constitution

eines gemeinen Wesens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf eine Art, (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt,) glücklich zu sein, sondern ein Jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (d. i. diesem Rechte des Anderen), nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (imperium paternale), wo also die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich blos passiv zu verhalten genöthigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, blos von dem Urtheile des Staatsoberhauptes, und, daß dieser es auch wolle, blos von seiner Gütigkeit zu erwarten, ist der größte denkbare Despotismus, (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt.) Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung (imperium, non paternale, sed patrioticum) ist diejenige, welche allein für Menschen, die der Rechte fähig sind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrschers gedacht werden kann. Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein Jeder im Staat, (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen,) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen und welchen er auch so als ein theures Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, sich für befugt hält. — Dieses Recht der Freiheit kömmt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, sofern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel so lauten kann: Ein jedes Glied des gemeinen Wesens hat gegen jedes andere

Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt deſſelben ausgenommen iſt, (darum, weil er von jenem kein Glied, ſondern der Schöpfer oder Erhalten deſſelben iſt,) welcher allein die Befugniß hat, zu zwingen, ohne ſelbſt einem Zwangsgeſetze unterworfen zu ſein. Es iſt aber Alles, was unter Geſetzen ſteht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte gleich allen anderen Mitgliedern des gemeinen Weſens unterworfen; einen Einzigen (phyſiſche oder moraliſche Perſon), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn könnte dieſer auch gezwungen werden, ſo wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangfreie Perſonen), ſo würde keiner derſelben unter Zwangsgeſetzen ſtehen und Einer dem Anderen kein Unrecht thun können; welches unmöglich iſt.

Dieſe durchgängige Gleichheit der Menſchen in einem Staat, als Unterthanen deſſelben, beſteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Beſitzthums nach, es ſei an körperlicher oder Geiſtesüberlegenheit über Andere, oder an Glücksgütern außer ihnen, und an Rechten überhaupt, (deren es viele geben kann,) reſpectiv auf Andere; ſo daß des Einen Wohlfahrt ſehr vom Willen des Anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der Eine gehorſamen muß, (wie das Kind den Eltern, oder das Weib dem Mann,) und der Andere ihm befiehlt, daß der Eine dient (als Tagelöhner), der Andere lohnt u. ſ. w. Aber dem Rechte nach, (welches als der Ausſpruch des allgemeinen Willens nur ein einziges ſein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Object, worin ich ein Recht habe, betrifft,) ſind ſie dennoch, als Unterthanen, Alle einander gleich; weil Keiner irgend Jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Geſetz (und den Vollzieher deſſelben, das Staatsoberhaupt,) durch dieſes aber auch jeder Andere ihm in gleicher Maaße widerſteht, Niemand aber dieſe Befugniß zu zwingen, (mithin ein Recht gegen Andere zu haben,) anders, als durch ſein eigenes Verbrechen verlieren und es auch von ſelbſt nicht aufgeben d. i. durch einen Vertrag,

mithin durch eine rechtliche Handlung machen kann, daß er keine Rechte, sondern blos Pflichten habe; weil er dadurch sich selbst des Rechts, einen Contract zu machen, berauben, mithin dieser sich selbst aufheben würde.

Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im gemeinen Wesen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: Jedes Glied desselben muß zu jeder Stufe eines Standes in demselben, (die einem Unterthan zukommen kann,) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ, (als Privilegiaten für einen gewissen Stand,) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten.

Denn da alles Recht blos, in der Einschränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung besteht, daß sie mit der meinigen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, und das öffentliche Recht (in einem gemeinen Wesen) blos der Zustand einer wirklichen, diesem Princip gemäßen, und mit Macht verbundenen Gesetzgebung ist, vermöge welcher sich alle zu einem Volk Gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zustand (status juridicus) überhaupt, nämlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgesetze gemäß einander einschränkenden Willkühr, (welches der bürgerliche Zustand heißt,) befinden; so ist das angeborne Recht eines Jeden in diesem Zustande, (d. i. vor aller rechtlichen That desselben) in Ansehung der Befugniß, jeden Anderen zu zwingen, damit er immer innerhalb den Grenzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen ist, der geboren wird, mithin diesem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zustandes, und keine Unterwerfung unter Zwangsgesetze, als blos diejenigen, die ihm als Unterthan der allgemeinen obersten gesetzgebenden Macht mit allen Anderen gemein ist, zugezogen wird; so kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Wesens, als Mitunterthans, vor dem anderen

geben; und Niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben, mithin, gleichsam als zum Herrenstande durch Geburt qualificirt, diese auch nicht zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des superior und inferior, von denen aber Keiner imperans, der Andere subjectus ist,) durch eigenes Verdienst zu gelangen. Alles Andere mag er vererben, was Sache ist, (nicht Persönlichkeit betrifft,) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräußert werden kann, und so in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumständen unter den Gliedern eines gemeinen Wesens (des Söldners und Miethers, des Gutseigenthümers und der ackerbauenden Knechte u. s. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, daß diese, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glück es ihnen möglich macht, sich nicht zu gleichen Umständen zu erheben befugt wären. Denn sonst würde er zwingen dürfen, ohne durch Anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieser Gleichheit kann auch kein Mensch, der in einem rechtlichen Zustande eines gemeinen Wesens lebt, anders, als durch sein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (occupatio bellica) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That, (weder seine eigene, noch die eines Anderen) aufhören, Eigner seiner selbst zu sein, und in die Klasse des Hausviehes eintreten, das man zu allen Diensten braucht, wie man will, und es auch darin ohne seine Einwilligung erhält, so lange man will, wenn gleich mit der Einschränkung, (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion sanctionirt wird,) es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zustande für glücklich annehmen, wenn er sich nur bewußt ist, daß es nur an ihm selbst, (seinem Vermögen oder ernstlichen Willen,) oder an Umständen, die er keinem Anderen Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderstehlichen Willen Anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufsteigt, die als seine

Mitunterthanen hierin, was das Recht betrifft, vor ihm nichts voraus haben*).

3. Die Selbstständigkeit (sibisufficientia) eines Gliedes des gemeinen Wesens als Bürgers d. i. als Mitgesetzgebers. In dem Puncte der Gesetzgebung selbst sind Alle, die unter schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu geben, Alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieses Rechts nicht fähig sind, sind gleichwohl als Glieder des gemeinen Wesens der Befolgung dieser Gesetze unterworfen und dadurch des Schutzes nach denselben theilhaftig; nur nicht als Bürger, sondern als Schutzgenossen. — Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht und der also selbst Niemand

*) Wenn man mit dem Wort gnädig einen bestimmten, (von gütig, wohlthätig, schützend und dergl. noch unterschiedenen) Begriff verbinden will, so kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht Statt hat. Also nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, das alles Gute, was nach öffentlichen Gesetzen möglich ist, bewirkt und ertheilt, (denn der Souverain, der sie gibt, ist gleichsam unsichtbar; er ist das personificirte Gesetz selbst, nicht Agent,) kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat. So ist selbst in einer Aristokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, sind insgesammt, selbst den Doge nicht ausgenommen, (denn nur der große Rath ist der Souverain,) Unterthanen und, was die Rechtsausübung betrifft, allen Anderen gleich, nämlich, daß gegen Jeden derselben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukommt. Prinzen, (d. i. Personen, denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt,) werden aber nun zwar auch in dieser Aussicht und wegen jener Ansprüche (hofmäßig, par courtoisie) gnädige Herren genannt; ihrem Besitzstande nach aber sind sie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem Geringsten ihrer Diener vermittelst des Staatsoberhauptes ein Zwangsrecht zukommen muß. Es kann also im Staate nicht mehr, als einen einzigen gnädigen Herrn geben. Was aber die gnädigen (eigentlich vornehmen) Frauen betrifft, so können sie so angesehen werden, daß ihr Stand zusammt ihrem Geschlecht, (folglich nur gegen das männliche) sie zu dieser Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche sich desto mehr selbst zu ehren glaubt, als es dem schönen Geschlecht über sich Vorzüge einräumt.

muß unrecht thun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volks, (da Alle über Alle, mithin ein Jeder über sich selbst beschließt,) möglich; denn nur sich selbst kann Niemand unrecht thun. Ist es aber ein Anderer, so kann der bloße Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschließen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein. (Eigentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit und Einheit des Willens Aller zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammengenommen werden, Sebstständigkeit die Bedingung ist.) Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein Bürger (citoyen d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der natürlichen, (daß es kein Kind, kein Weib sei,) die einzige: daß er sein eigener Herr (sui juris) sei, mithin irgend ein Eigenthum habe, (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann,) welches ihn ernährt; d. i. daß er in denen Fällen, wo er von Andern erwerben muß, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen, was sein*) ist,

*) Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen Anderen bringen, gleich als ob es sein Eigenthum wäre. Die praestatio operae aber ist keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, selbst der Friseur sind blos operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Wortes), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu sein qualificirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, sich in ganz ähnlichen Verhältnissen gegen mich zu befinden scheinen, so ist doch jener von diesem, wie Friseur vom Perrückenmacher, (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag,), also wie Tagelöhner vom Künstler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, so lange er nicht bezahlt ist, unterschieden. Der Letztere, als Gewerbtreibender, verkehrt also sein Eigenthum mit dem Anderen (opus), der Erstere den Gebrauch seiner

erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er Anderen gibt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er Niemandem, als dem gemeinen Wesen, im eigentlichen Sinne des Wortes diene. Hier sind nun Kunstverwandte und große (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nämlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn was die Letzteren betrifft, ohne einmal die Frage in Anschlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen sein mag, daß Jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte, (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung ist keine erste Erwerbung;) und wie es zuging, daß viele Menschen, die sonst insgesammt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, jenem blos zu dienen, um leben zu können? so würde es schon wider den vorigen Grundsatz der Gleichheit streiten, wenn ein Gesetz sie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, daß ihre Nachkommen entweder immer große Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben sollten, ohne daß sie verkauft, oder durch Vererbung getheilt und also Mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch selbst bei diesen Theilungen, Niemand, als der zu einer gewissen willkührlich dazu angeordneten Menschenklasse Gehörige, davon etwas erwerben könnte. Der große Gutsbesitzer vernichtigt nämlich so viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als seinen Platz einnehmen könnten; stimmt also nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur eine Stimme. — Da es also blos von dem Vermögen, dem Fleiß und dem Glück jedes Gliedes des gemeinen Wesens abhängend gelassen werden muß, daß Jeder einmal einen Theil davon, und Alle das Ganze erwerben, dieser Unterschied aber bei der allgemeinen Gesetzgebung nicht in Anschlag gebracht werden kann; so muß nach den Köpfen derer, die im Besitzthume sind, nicht nach der Größe der Besitzungen die Zahl der Stimmfähigen zur Gesetzgebung beurtheilt werden.

Es müssen aber auch Alle, die dieses Stimmrecht haben, zu

Kräfte, den er einem Anderen bewilligt (operam). — Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erforderniß zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können.

dieſem Geſetz der öffentlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen; denn ſonſt würde zwiſchen denen, die dazu nicht übereinſtimmen, und den Erſteren ein Rechtsſtreit ſein, der ſelbſt noch eines höheren Rechtsprincips bedürfte, um entſchieden zu werden. Wenn alſo das Erſtere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen, und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), ſondern nur der dazu Delegirten, als Repräſentanten des Volks, dasjenige iſt, was allein man als erreichbar vorausſehen kann; ſo wird doch ſelbſt der Grundſatz, ſich dieſe Mehrheit genügen zu laſſen, als mit allgemeiner Zuſammenſtimmung, alſo durch einen Contract angenommen, der oberſte Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung ſein müſſen.

Folgerung.

Hier iſt nun ein urſprünglicher Contract, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfaſſung unter Menſchen gegründet und ein gemeines Weſen errichtet werden kann. — Allein dieſer Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale genannt), als Coalition jedes beſonderen und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinſchaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer blos rechtlichen Geſetzgebung) iſt keineswegs als ein Factum vorauszuſetzen nöthig, (ja als ein ſolches gar nicht möglich;) gleichſam als ob allererſt aus der Geſchichte vorher bewieſen werden müßte, daß ein Volk, in deſſen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten ſind, einmal wirklich einen ſolchen Actus verrichtet und eine ſichere Nachricht oder ein Inſtrument davon uns mündlich oder ſchriftlich hinterlaſſen haben müſſe, um ſich an eine ſchon beſtehende bürgerliche Verfaſſung für gebunden zu achten. Sondern es iſt eine bloſe Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktiſche) Realität hat: nämlich jeden Geſetzgeber zu verbinden, daß er ſeine Geſetze ſo gebe, als ſie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entſpringen können, und jeden Unterthan, ſofern er Bürger ſein will, ſo anzuſehen, als ob er zu einem ſolchen Willen mit zuſammengeſtimmt habe. Denn das iſt

der Probirstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte, (wie z. B. daß eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten,) so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zusammenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten, gesetzt auch, daß das Volk jetzt in einer solchen Lage oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicher Weise seine Beistimmung verweigern würde*).

Aber diese Einschränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Gesetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn also ein Volk unter einer gewissen jetzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüßen mit größter Wahrscheinlichkeit urtheilen sollte; was ist für dasselbe zu thun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Unterthan zu erwarten steht, sondern allererst blos vom Rechte, daß dadurch einem Jeden gesichert werden soll; welches das oberste Princip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird. In Ansehung der ersteren (der Glückseligkeit) kann gar kein allgemeingültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn sowohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstreitende und dabei

*) Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proportionirte Kriegssteuer ausgeschrieben würde, so können diese darum, weil sie drückend ist, nicht sagen, daß sie ungerecht sei, weil etwa der Krieg ihrer Meinung nach unnöthig wäre; denn das sind sie nicht berechtigt zu beurtheilen; sondern weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sei, so muß sie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmäßig gelten. Wenn aber gewisse Gutseigenthümer in einem solchen Kriege mit Lieferungen belästigt, andere aber desselben Standes damit verschont würden; so sieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem solchen Gesetz nicht zusammenstimmen, und es ist befugt, wider dasselbe wenigstens Vorstellungen zu thun, weil es diese ungleiche Austheilung der Lasten nicht für gerecht halten kann.

immer veränderliche Wahn, worin Jemand seine Glückseligkeit setzt, (worin er sie aber setzen soll, kann ihm Niemand vorschreiben,) macht alle feste Grundsätze unmöglich, und zum Princip der Gesetzgebung für sich allein untauglich. Der Satz: Salus publica suprema civitatis lex est, bleibt in seinem unverminderten Werth und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die Jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert; wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut.

Wenn die oberste Macht Gesetze gibt, die zunächst auf die Glückseligkeit, (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dgl.) gerichtet sind, so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern blos als Mittel, den rechtlichen Zustand, vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks zu sichern. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt sein, selbst und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Wesens gehöre, welcher erforderlich ist, um seine Stärke und Festigkeit sowohl innerlich, als wider äußere Feinde zu sichern; so aber das Volk nicht gleichsam wider seinen Willen glücklich zu machen, sondern nur zu machen, daß es als gemeines Wesen existire*). In dieser Beurtheilung, ob jene Maaßregel klüglich genommen se oder nicht, kann zwar der Gesetzgeber irren, aber nicht in der, da er sich selbst fragt, ob das Gesetz auch mit dem Rechtsprincip zusammenstimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des ursprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaaße, und zwar a priori, bei der Hand, (und darf nicht, wie beim Glückseligkeitsprincip, auf

*) Dahin gehören gewisse Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Besten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleißes Anderer befördert werden, weil der Staat ohne Wohlhabenheit des Volks nicht Kräfte genug besitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerstehen, oder sich selbst als gemeines Wesen zu erhalten.

Erfahrungen harren, die ihn von der Tauglichkeit seiner Mittel allererst belehren müssen.) Denn wenn es sich nur nicht widerspricht, daß ein ganzes Volk zu einem solchen Gesetze zusammenstimme, es mag ihm auch so sauer ankommen, wie es wolle; so ist es dem Rechte gemäß. Ist aber ein öffentliches Gesetz diesem gemäß, folglich in Rücksicht auf das Recht untadelig (irreprehensibel); so ist damit auch die Befugniß, zu zwingen, und auf der anderen Seite das Verbot, sich dem Willen des Gesetzgebers ja nicht thätlich zu widersetzen, verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Gesetze Effect gibt, ist auch unwiderstehlich (irresistibel), und es existirt kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die allen inneren Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäß geschehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besitz der Rechte überhaupt sein können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: daß alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist; weil es dessen Grundfeste zerstört. Und dieses Verbot ist unbedingt, so daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt und sich dadurch des Rechts, Gesetzgeber zu sein, nach dem Begriff des Unterthans verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerstand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon ist: weil bei einer schon subsistirenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht beständiges Urtheil mehr hat, zu bestimmen, wie jene solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhauptes zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von Beiden kann es, als Richter in seiner eigenen Sache, thun. Also müßte es noch ein Oberhaupt über dem

erhaupte geben, welches zwiſchen dieſem und dem Volk entſchiede; liches ſich widerſpricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht is in casu necessitatis), welches ohnehin, als ein vermeintes echt, in der höchſten (phyſiſchen) Noth Unrecht zu thun, ein ding iſt*), hier eintreten und zur Hebung des die Eigenmacht s Volks einſchränkenden Schlagbaums den Schlüſſel hergeben. enn das Oberhaupt des Staats kann ebenſowohl ſein hartes Ver- ren gegen die Unterthanen durch ihre Widerſpenſtigkeit, als dieſe en Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn rechtfertigen meinen; und wer ſoll hier nun entſcheiden? Wer im Beſitz der oberſten öffentlichen Rechtspflege befindet, und s iſt gerade das Staatsoberhaupt, dieſes kann es allein thun; d Niemand im gemeinen Weſen kann alſo ein Recht haben, ihm ſen Beſitz ſtreitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche dieſe efugniß des Unterthans zur Gegengewalt gegen ſeinen Oberen

*) Es gibt keinen Casus necessitatis, als in dem Fall, wo Pflichten, mlich unbedingte und (zwar vielleicht große, aber doch) bedingte flicht, gegen einander ſtreiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines glücks vom Staat durch den Verrath eines Menſchen ankömmt, der gegen en Anderen in einem Verhältniß, etwa wie Vater und Sohn, ſtände. eſe Abwendung des Uebels des Erſteren iſt unbedingte, die des Unglücks Letzteren aber nur bedingte Pflicht, (nämlich ſofern er ſich nicht eines rbrechens wider den Staat ſchuldig gemacht hat.) Die Anzeige, die der tere von der Unternehmung des Erſteren der Obrigkeit machen würde, t er vielleicht mit dem größten Widerwillen, aber durch Noth (nämlich moraliſche) gedrungen. — Wenn aber von Einem, welcher einen anderen iffbrüchigen von ſeinem Bret ſtößt, um ſein eigenes Leben zu erhalten, agt wird: er habe durch ſeine Noth (die phyſiſche) ein Recht dazu bekom- n; ſo iſt das ganz falſch. Denn mein Leben zu erhalten, iſt nur bedingte icht, (wenn es ohne Verbrechen geſchehen kann,) einem Anderen aber, mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das meinige zu ver- en bringt, es nicht zu nehmen, iſt unbedingte Pflicht. Die Lehrer des jemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Be- niß, die ſie dieſer Nothhülfe zugeſtehen, ganz conſequent. Denn die Obrig- kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil dieſe Strafe der o ſein müßte. Es wäre aber ein ungereimtes Geſetz, Jemandem den Tod rohen, wenn er ſich in gefährlichen Umſtänden dem Tode nicht freiwillig rlieferte.

unter gewissen Umständen behaupten, unter denen ich hier nur den in seinen Lehren des Naturrechts sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen Achenwall anführen will*). Er sagt: „Wenn die Gefahr, die dem gemeinen Wesen aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhauptes droht, größer ist, als von Ergreifung der Waffen gegen ihn besorgt werden kann; alsdann könne das Volk jenem widerstehen, zum Behuf dieses Rechts von seinem Unterwerfungsvertrag abgehen und ihn als Tyrannen entthronen." Und er schließt darauf: „Es kehrte das Volk auf solche Art (beziehungsweise auf seinen vorigen Oberherrn) in den Naturzustand zurück."

Ich glaube gern, daß weder Achenwall, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einstimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu so gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beistimmung würden gegeben haben; auch ist kaum zu bezweifeln, daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die vereinigten Niederlande, oder auch Großbritannien ihre jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung errungen haben, mißlungen wären, die Leser der Geschichte derselben in der Hinrichtung ihrer jetzt so erhobenen Urheber nichts, als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher sehen würden. Denn der Ausgang mischt sich gewöhnlich in unsere Beurtheilung der Rechtsgründe, obzwar jener ungewiß war, diese aber gewiß sind. Es ist aber klar, daß, was die letzteren betrifft, — wenn man auch einräumt, daß durch eine solche Empörung dem Landesherrn, (der etwa eine joyeuse entrée, als einen wirklichen, zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk verletzt hätte,) kein Unrecht geschähe, — das Volk doch durch diese Art, ihr Recht zu suchen, im höchsten Grade Unrecht gethan habe; weil dieselbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfassung unsicher macht, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit (status naturalis), wo alles Recht aufhört, wenigstens Effect zu haben, einführt. — Nur will ich bei diesem Hange so

*) Jus Naturae. Editio quinta. Pars posterior, §. 205—206.

vieler wohldenkenden Verfaſſer, dem Volk (zu ſeinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken: daß dazu theils die gewöhnliche Täuſchung, wenn vom Princip des Rechts die Rede iſt, das Princip der Glückſeligkeit ihren Urtheilen unterzuſchieben, die Urſache ſei; theils auch, wo kein Inſtrument eines wirklich dem gemeinen Weſen vorgelegten, vom Oberhaupt deſſelben acceptirten, und von beiden ſanctionirten Vertrags anzutreffen iſt, ſie die Idee von einem urſprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als Etwas, welches wirklich geſchehen ſein müſſe, annahmen, und ſo dem Volke immer die Befugniß zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm ſelbſt dafür beurtheilten Verletzung nach ſeinem Gutdünken abzugehen *).

Man ſieht hier offenbar, was das Princip der Glückſeligkeit, (welche eigentlich gar keines beſtimmten Princips fähig iſt,) auch im Staatsrecht für Böſes anrichtet, ſo wie es ſolches in der Moral thut, auch ſelbſt bei der beſten Meinung, die der Lehrer deſſelben beabſichtigt. Der Souverain will das Volk nach ſeinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will ſich den allgemeinen menſchlichen Anſpruch auf eigene Glückſeligkeit nicht nehmen laſſen, und wird Rebell. Wenn man zu allererſt gefragt hätte, was Rechtens iſt, (wo die Principien a priori feſtſtehen, und kein Empiriker darin pfuſchen kann;) ſo würde die Idee des Socialcontracts in ihrem unbeſtreitbaren Anſehen bleiben; aber nicht als

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt ſein, ſo kann dieſes doch alsdann nicht ſofort als gemeines Weſen, ſondern nur durch Rottirung, entgegenwirken. Denn die bisher beſtandene Verfaſſung war vom Volke zerriſſen; die Organiſation aber zu einem neuen gemeinen Weſen ſollte allererſt noch geſchehen. Hier tritt nun der Zuſtand der Anarchie mit allen ihren Gräueln ein, die wenigſtens dadurch möglich ſind; und das Unrecht, welches hier geſchieht, iſt alsdann das, was eine jede Partei der anderen im Volke zufügt; wie auch aus dem angeführten Beiſpiel erhellt, wo die aufrühreriſchen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfaſſung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche ſie verließen; nämlich von Geiſtlichen und Ariſtokraten verzehrt zu werden, ſtatt daß ſie unter einem, Alle beherrſchenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

Factum, (wie Danton will, ohne welches er alle in der wirklich exiſtirenden bürgerlichen Verfaſſung befindlichen Rechte und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt,) ſondern nur als Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfaſſung überhaupt. Und man würde einſehen: daß, ehe der allgemeine Wille da iſt, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen ſeinen Gebieter beſitze, weil es nur durch dieſen rechtlich zwingen kann; iſt jener aber da, ebenſowohl kein von ihm gegen dieſen auszuübender Zwang Statt finde, weil es alsdann ſelbſt der oberſte Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ſein Zwangsrecht (Widerſetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir ſehen auch dieſe Theorie in der Praxis hinreichend beſtätigt. In der Verfaſſung von Großbritannien, wo das Volk mit ſeiner Conſtitution ſo groß thut, als ob ſie das Muſter für alle Welt wäre, finden wir doch, daß ſie von der Befugniß, die dem Volk, im Fall der Monarch den Contract von 1688 übertreten ſollte zuſteht, ganz ſtill ſchweigt; mithin ſich gegen ihn, wenn er ſie verletzen wollte, weil kein Geſetz hierüber da iſt, in Geheim Rebellion vorbehält. Denn daß die Conſtitution auf dieſen Fall ein Geſetz enthalte, welches die ſubſiſtirende Verfaſſung, von der alle beſonderen Geſetze ausgehen, (geſetzt auch der Contract ſei verletzt,) umzuſtürzen berechtigte, iſt ein klarer Widerſpruch; weil ſie alsdann auch eine öffentlich conſtituirte*) Gegenmacht enthalten müßte, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erſtere beſchützte, ſein müßte, dann aber auch ein drittes, welches zwiſchen Beiden, auf weſſen Seite das Recht ſei, entſchiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), beſorgt wegen einer ſolchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl ſchlüge, dem von ihnen weggeſchreckten Monarchen lieber eine

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichſam heimtückiſch, verſchwiegen werden; am Wenigſten das Recht, welches ſich das Volk als ein zur Conſtitution gehöriges anmaßt; weil alle Geſetze derſelben als aus einem öffentlichen Willen entſprungen gedacht werden müſſen. Es müßte alſo, wenn die Conſtitution Aufſtand erlaubte, dieſe das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen ſei, öffentlich erklären.

freiwillige Verlassung der Regierung angedichtet, als sich das Recht der Absetzung desselben angemaßt, wodurch sie die Verfassung in offenbaren Widerspruch mit sich selbst würden versetzt haben.

Wenn man mir nun bei diesen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch diese Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel schmeichle, so wird man mir hoffentlich auch denjenigen ersparen, daß ich dem Volk zu Gunsten zu viel behaupte, wenn ich sage, daß dieses gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte sein können.

Hobbes ist der entgegengesetzten Meinung. Nach ihm (de Clve, cap. 7. §. 14) ist das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht Unrecht thun, (er mag über ihn verfügen, was er wolle.) — Dieser Satz würde ganz richtig sein, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber so im Allgemeinen ist der Satz erschrecklich.

Der nicht-widerspenstige Unterthan muß annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urtheilen befugt ist, das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht; so muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugniß zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig sein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die Freiheit der Feder, — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der

Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten, (und dahin beſchränken ſich auch die Federn einander von ſelbſt, damit ſie nicht ihre Freiheit verlieren,) — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn dieſe Freiheit ihm auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſo viel, als ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, ſondern auch dem Letzteren, deſſen Wille blos dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle gibt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniß einzuflößen, daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt ſo viel, als ihm Mißtrauen gegen ſeine eigene Macht, oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken.

Das allgemeine Princip aber, wornach ein Volk ſeine Rechte negativ d. i. blos zu beurtheilen hat, was von der höchſten Geſetzgebung als mit ihrem beſten Willen nicht verordnet anzuſehen ſein möchte, iſt in dem Satz enthalten: Was ein Volk über ſich ſelbſt nicht beſchließen kann, das kann der Geſetzgeber auch nicht über das Volk beſchließen.

Wenn alſo z. B. die Frage iſt: ob ein Geſetz, das eine gewiſſe einmal angeordnete kirchliche Verfaſſung für beſtändig fortdauernd anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Geſetzgebers (ſeiner Abſicht) ausgehend angeſehen werden könne? ſo frage man ſich zuerſt: ob ein Volk es ſich zum Geſetz machen dürfe, daß gewiſſe einmal angenommene Glaubensſätze und Formen der äußeren Religion für immer bleiben ſollen; alſo ob es ſich ſelbſt in ſeiner Nachkommenſchaft hindern dürfe, in Religionseinſichten weiter fortzuſchreiten oder etwanige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, daß ein urſprünglicher Contract des Volks, welcher dieſes zum Geſetze machte, an ſich ſelbſt null und nichtig ſein würde; weil er wider die Beſtimmung und Zwecke der Menſchheit ſtreitet; mithin ein darnach gegebenes Geſetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem alſo Gegenvorſtellungen gemacht werden können,

anzusehen ist. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der obersten Gesetzgebung so verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerstand dagegen aufgeboten werden.

Es muß in einem jeden gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen, (die aufs Ganze gehen,) aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da Jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe. Der erstere ohne den letzteren ist die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als daß sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äußern läßt?

Nirgend spricht eine, alle reine Vernunftprincipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der Frage über die Erfordernisse zu einer guten Staatsverfassung. Die Ursache ist, weil eine lange bestandene gesetzliche Verfassung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückseligkeit sowohl, als ihre Rechte nach dem Zustande zu beurtheilen, in welchem Alles bisher in seinem ruhigen Gange gewesen ist; nicht aber umgekehrt diesen letzteren nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu schätzen; vielmehr jenen passiven Zustand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen besseren zu suchen, (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Aerzten zu beherzigen gibt: **judicium anceps, experimentum periculosum.**) Da nun alle lang genug bestandene Verfassungen, sie mögen Mängel haben, welche sie wollen, hierin bei aller ihrer Verschiedenheit einerlei Resultat geben, nämlich mit der, in welcher man

iſt, zufrieden zu ſein; ſo gilt, wenn auf das Volkswohlergehen geſehen wird, eigentlich gar keine Theorie, ſondern Alles beruht auf einer der Erfahrung folgſamen Praxis.

Gibt es aber in der Vernunft ſo etwas, als ſich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken läßt, und hat dieſer Begriff für Menſchen, die im Antagonismus ihrer Freiheit gegen einander ſtehen, verbindende Kraft, mithin objective (praktiſche) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Uebelbefinden, das ihnen daraus entſpringen mag, noch hingeſehen werden darf, (wovon die Kenntniß blos auf Erfahrung beruht;) ſo gründet es ſich auf Principien a priori, (denn was Recht ſei, kann nicht Erfahrung lehren;) und es gibt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einſtimmung mit welcher keine Praxis gültig iſt.

Hierwider kann nun nichts aufgebracht werden, als: daß, obzwar die Menſchen die Idee von ihnen zuſtehenden Rechten im Kopfe haben, ſie doch ihrer Herzenshärtigkeit halber unfähig und unwürdig wären, darnach behandelt zu werden, und daher eine oberſte, blos nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt ſie in Ordnung halten dürfe und müſſe. Dieſer Verzweiflungsſpruug (salto mortale) iſt aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, ſondern nur von der Gewalt die Rede iſt, das Volk auch die ſeinige verſuchen und ſo alle geſetzliche Verfaſſung unſicher machen dürfte. Wenn nicht etwas iſt, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt, (wie das Menſchenrecht,) ſo ſind alle Einflüſſe auf die Willkühr der Menſchen unvermögend, die Freiheit derſelben zu bändigen. Aber wenn neben dem Wohlwollen das Recht laut ſpricht, dann zeigt ſich die menſchliche Natur nicht ſo verunartet, daß ſeine Stimme von derſelben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant. *Virgil.*)

III.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

In allgemein philanthropiſcher d. i. kosmopolitiſcher Abſicht betrachtet *).

(Gegen Moſes Mendelsſohn.)

Iſt das menſchliche Geſchlecht im Ganzen zu lieben, oder iſt es ein Gegenſtand, den man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar, (um nicht Miſanthrop zu werden,) alles Gute wünſcht, es doch aber nie von ihm erwarten, mithin ſeine Augen lieber von ihm abwenden muß? — Die Beantwortung dieſer Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: ſind in der menſchlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Beſſeren fortſchreiten, und das Böſe jetziger und vergangener Zeiten ſich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn ſo können wir die Gattung doch wenigſtens in ihrer beſtändigen Annäherung zum Guten lieben, ſonſt müßten wir ſie haſſen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menſchenliebe, (die alsdann höchſtens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens ſein würde,) mag dagegen ſagen, was ſie wolle. Denn was Böſe iſt und bleibt, vornehmlich das in vorſätzlicher wechſelſeitiger Verletzung der heiligſten Menſchenrechte, das kann

---

*) Es fällt nicht ſofort in die Augen, wie eine allgemein-**philanthropiſche** Vorausſetzung auf eine **weltbürgerliche** Verfaſſung, dieſe aber auf die Gründung eines **Völkerrechts** hinweiſe, als einen Zuſtand, in welchem allein die Anlagen der Menſchheit gehörig entwickelt werden können, die unſere Gattung liebenswürdig machen. — Der Beſchluß dieſer Nummer wird dieſen Zuſammenhang vor Augen ſtellen.

man — auch bei der größten Bemühung, Liebe in ſich zu erzwingen, — doch nicht vermeiden zu haſſen; nicht gerade um Menſchen Uebels zuzufügen, aber doch ſo wenig wie möglich mit ihnen zu thun haben.

Moſes Mendelsſohn war der letzteren Meinung (Jeruſalem, zweiter Abſchnitt, S. 44 bis 47), die er ſeines Freundes Leſſing's Hypotheſe von einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts entgegenſetzt. Es iſt ihm Hirngeſpinnſt: „daß das Ganze, die Menſchheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und ſich vervollkommnen ſolle. — Wir ſehen, ſagt er, das Menſchengeſchlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geſchwindigkeit in ſeinen vorigen Zuſtand zurück zu gleiten." (Das iſt ſo recht der Stein des Siſyphus; und man nimmt auf dieſe Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büßungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche Sünden an.) — „Der Menſch geht weiter; aber die Menſchheit ſchwankt beſtändig zwiſchen feſtgeſetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieſelbe Stufe der Sittlichkeit, daſſelbe Maaß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laſter, von Glückſeligkeit (?) und Elend." — Dieſe Behauptungen leitet er (S. 46) dadurch ein, daß er ſagt: „Ihr wollt errathen, was für Abſichten die Vorſehung mit der Menſchheit habe? Schmiedet keine Hypotheſen;" (Theorie hatte er dieſe vorher genannt;) „ſchauet nur umher auf das, was wirklich geſchieht, und wenn Ihr einen Ueberblick auf die Geſchichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geſchehen iſt. Dieſes iſt Thatſache; dieſes muß zur Abſicht gehört haben, muß in dem Plane der Weisheit genehmigt oder wenigſtens mit aufgenommen worden ſein."

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick iſt, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Verſuchungen zum Böſen ringen und ihn dennoch dagegen Stand halten zu ſehen; ſo iſt es ein, ich will nicht ſagen einer Gottheit, ſondern ſelbſt des gemeinſten, aber wohlden-

kenden Menſchen höchſt unwürdiger Anblick, das menſchliche Geſchlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben ſo tief wieder in Laſter und Elend zurückfallen zu ſehen. Eine Weile dieſem Trauerſpiel zuzuſchauen, kann vielleicht rührend und belehrend ſein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Poſſenſpiel; und wenn die Acteurs es gleich nicht müde werden, weil ſie Narren ſind, ſo wird es doch der Zuſchauer, der an einem oder dem anderen Act genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei ſei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloſes Schauſpiel iſt, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laſter ohne Zahl, (wenngleich mit dazwiſchen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit ſich über einander thürmen zu laſſen, damit dereinſt recht viel geſtraft werden könne; iſt wenigſtens nach unſeren Begriffen ſogar der Moralität eines weiſen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde alſo annehmen dürfen: daß, da das menſchliche Geſchlecht beſtändig im Fortrücken in Anſehung der Cultur, als dem Naturzwecke deſſelben, iſt, es auch im Fortſchreiten zum Beſſeren in Anſehung des moraliſchen Zwecks ſeines Daſeins begriffen ſei, und daß dieſes zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen ſein werde. Dieſe Vorausſetzung zu beweiſen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derſelben muß beweiſen. Denn ich ſtütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Menſch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moraliſchen Beſchaffenheit ſo gut, als ich ſein ſollte, mithin auch könnte, — ſo auf die Nachkommenſchaft zu wirken, daß ſie immer beſſer werde, (wovon alſo auch die Möglichkeit angenommen werden muß,) und daß ſo dieſe Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum anderen ſich rechtmäßig vererben könne. Es mögen nun auch noch ſo viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geſchichte gemacht werden, die, wenn ſie beweiſend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anſchein nach ver-

geblichen Arbeit abzulaſſen; ſo kann ich doch, ſo lange dieſes nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (als das liquidum) gegen die Klugheitsregel, aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten, (als das illiquidum, weil es bloſe Hypotheſe iſt,) nicht vertauſchen; und ſo ungewiß ich immer ſein und bleiben mag, ob für das menſchliche Geſchlecht das Beſſere zu hoffen ſei, ſo kann dieſes doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Vorausſetzung derſelben in praktiſcher Abſicht, daß es thunlich ſei, Abbruch thun.

Dieſe Hoffnung beſſerer Zeiten, ohne welche eine ernſtliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Erſprießliches zu thun, nie das menſchliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluß gehabt; und der gute Mendelsſohn mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, ſo eifrig bemüht war. Denn ſelbſt und für ſich allein ſie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derſelben Bahn weiter fort gingen, konnte er vernünftiger Weiſe nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht ſowohl der Uebel, die das menſchliche Geſchlecht aus Natururſachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menſchen ſich unter einander ſelbſt anthun, erheitert ſich doch das Gemüth durch die Ausſicht, es könne künftig beſſer werden; und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längſt im Grabe ſein und die Früchte, die wir zum Theil ſelbſt geſäet haben, nicht einerndten werden. Empiriſche Beweisgründe wider das Gelingen dieſer auf Hoffnung genommenen Entſchließungen richten hier nichts aus. Denn daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen iſt, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal, eine pragmatiſche oder techniſche Abſicht, (wie z. B. die der Luftfahrten mit aeroſtatiſchen Bällen,) aufzugeben; noch weniger aber eine moraliſche, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonſtrativ-unmöglich iſt, Pflicht wird. Ueberdem laſſen ſich manche Beweiſe geben, daß das menſchliche Geſchlecht, im Ganzen, wirklich in unſerem Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, anſehnlich moraliſch zum ſelbſt

Beſſeren fortgerückt ſei, (kurzdauernde Hemmungen können nichts dagegen beweiſen;) und daß das Geſchrei von der unaufhaltſam zunehmenden Verunartung deſſelben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität ſteht, es noch weiter vor ſich ſieht, und ſein Urtheil über das, was man iſt, in Vergleichung mit dem, was man ſein ſollte, mithin unſer Selbſttadel immer deſto ſtrenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs ſchon erſtiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieſer immerwährende Fortſchritt zum Beſſeren dürfte erhalten und auch wohl beſchleunigt werden; ſo ſieht man bald, daß dieſer ins unermeßliche Weite gehende Erfolg nicht ſowohl davon abhängen werde, was wir thun, (z. B. von der Erziehung, die wir der jungeren Welt geben,) und nach welcher Methode wir verfahren ſollen, um es zu bewirken; ſondern von dem, was die menſchliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von ſelbſt nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr, (weil höchſte Weisheit zur Vollendung dieſes Zwecks erfordert wird,) von der Vorſehung allein können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menſchen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen ſtehen bleiben, und aufs Ganze, als ein ſolches, welches für ſie zu groß iſt, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erſtrecken können; vornehmlich da ſie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, ſich aus eigenem freien Vorſatz ſchwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allſeitige Gewaltthätigkeit und daraus entſpringende Noth endlich ein Volk zur Entſchließung bringen mußte, ſich dem Zwange, den ihm die Vernunft ſelbſt als Mittel vorſchreibt, nämlich dem öffentlichen Geſetze zu unterwerfen und in eine ſtaatsbürgerliche Verfaſſung zu treten; ſo muß auch die Noth aus den beſtändigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu ſchmälern oder zu unterjochen ſuchen, ſie zuletzt dahin bringen, ſelbſt wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfaſſung zu treten; oder iſt

ein ſolcher Zuſtand eines allgemeinen Friedens, (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen iſt,) auf einer anderen Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den ſchrecklichſten Despotismus herbeiführt, ſo muß ſie dieſe Noth doch zu einem Zuſtande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Weſen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zuſtand der Föderation nach einem gemeinſchaftlich verabredeten Völkerrecht iſt.

Denn da die fortrückende Cultur der Staaten mit dem zugleich wachſenden Hange, ſich auf Koſten der Anderen durch Liſt oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf ſtehendem Fuß und in Disciplin erhaltene, mit ſtets zahlreicheren Kriegsinſtrumenten verſehene Heere immer höhere Koſten verurſachen muß; indeß die Preiſe aller Bedürfniſſe fortdauernd wachſen, ohne daß ein ihnen proportionirter fortſchreitender Zuwachs der ſie vorſtellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch ſo lange dauert, daß das Erſparniß während demſelben dem Koſtenaufwand für den nächſten Krieg gleich käme, wowider die Erfindung der Staatsſchulden zwar ein ſinnreiches, aber ſich ſelbſt zuletzt vernichtendes Hülfsmittel iſt; ſo muß, was guter Wille hätte thun ſollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: daß ein jeder Staat in ſeinem Inneren ſo organiſirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg, (weil er ihn auf eines Anderen, nämlich des Volks, Koſten führt,) eigentlich nichts koſtet, ſondern das Volk, dem er ſelbſt koſtet, die entſcheidende Stimme habe, ob Krieg ſein ſolle oder nicht, (wozu freilich die Realiſirung jener Idee des urſprünglichen Vertrags nothwendig vorausgeſetzt werden muß.) Denn dieſes wird es wohl bleiben laſſen, aus bloſer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, blos wörtlicher Beleidigungen willen ſich in Gefahr perſönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu verſetzen. Und ſo wird auch die Nachkommenſchaft, (auf die keine von ihr unverſchuldeten Laſten gewälzt werden,) ohne daß eben Liebe zu derſelben, ſondern nur Selbſtliebe jedes Zeitalters die Urſache davon ſein darf, immer zum Beſſeren, ſelbſt im moraliſchen Sinn, fortſchreiten kön-

nen; indem jedes gemeine Weſen, unvermögend einem anderen gewaltthätig zu ſchaden, ſich allein am Recht halten muß und, daß andere ebenſo geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieſes iſt indeß nur Meinung und blos Hypotheſe; ungewiß, wie alle Urtheile, welche zu einer beabſichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unſerer Gewalt ſteht, die ihr einzig angemeſſene Natururſache angeben wollen; und ſelbſt als eine ſolche enthält ſie, in einem ſchon beſtehenden Staat, nicht ein Princip für den Unterthan, ſie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden,) ſondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menſchen nach der gewöhnlichen Ordnung eben nicht liegt, von ſeiner Gewalt willkührlich nachzulaſſen, gleichwohl es aber in dringenden Umſtänden doch nicht unmöglich iſt; ſo kann man es für einen, den moraliſchen Wünſchen und Hoffnungen der Menſchen (beim Bewußtſein ihres Unvermögens) nicht unangemeſſenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umſtände von der Vorſehung zu erwarten, welche dem Zwecke der Menſchheit im Ganzen ihrer Gattung zur Erreichung ihrer endlichen Beſtimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, ſo weit ſie reichen, einen Ausgang verſchaffen werde, welchem die Zwecke der Menſchen, abgeſondert betrachtet, gerade entgegenwirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böſe entſpringt, untereinander, verſchafft der Vernunft ein freies Spiel, ſie insgeſammt zu unterjochen, und ſtatt des Böſen, was ſich ſelbſt zerſtört, das Gute, welches, wenn es einmal da iſt, ſich fernerhin von ſelbſt erhält, herrſchend zu machen.

Die menſchliche Natur erſcheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältniſſe ganzer Völker gegen einander. Kein Staat iſt gegen den anderen wegen ſeiner Selbſtſtändigkeit oder ſeines Eigenthums einen Augenblick geſichert. Der Wille, einander zu unterjochen, oder an dem Seinen zu ſchmälern, iſt jederzeit da; und die Rüſtung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerſtörender macht, als ſelbſt den

Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht, (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menschen) möglich. — Denn ein dauernder allgemeiner Frieden, durch die sogenannte Balance der Mächte in Europa ist, wie Swift's Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, daß, als sich ein Sperling drauf setzte, es sofort einfiel, ein bloses Hirngespinnst. — „Aber solchen Zwangsgesetzen, wird man sagen, werden sich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorschlag zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rousseau noch so artig klingen, so gilt er doch nicht für die Praxis; wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern als eine pedantisch-kindische, aus der Schule hervorgetretene Idee jederzeit ist verlacht worden."

Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das Verhältniß unter Menschen und Staaten sein soll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreist, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, daß ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also als möglich (in praxi), und daß er sein kann, anzunehmen; — zugleich aber auch (in subsidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will, (fata volentem ducunt, nolentem trahunt.) Bei dieser letzteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht; welche, da in ihr immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

VII.

Zum

ewigen Frieden.

Ein philoſophiſcher Entwurf.

1795.

Zum ewigen Frieden.

Ob dieſe ſatyriſche Ueberſchrift auf dem Schilde jenes Holländiſchen Gaſtwirths, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menſchen überhaupt, oder beſonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie ſatt werden können, oder wohl gar nur die Philoſophen gelte, die jenen ſüßen Traum träumen, mag dahin geſtellt ſein. Das bedingt ſich aber der Verfaſſer des Gegenwärtigen aus, daß, da der praktiſche Politiker mit dem theoretiſchen auf dem Fuß ſteht, mit großer Selbſtgefälligkeit auf ihn als einen Schulweiſen herabzuſehen, der dem Staate, welcher von Erfahrungsgrundſätzen ausgehen müſſe, mit ſeinen ſachleeren Ideen keine Gefahr bringe, und den man immer ſeine eilf Kegel auf einmal werfen laſſen kann, ohne daß ſich der weltkundige Staatsmann daran kehren darf, dieſer auch, im Fall eines Streites mit jenem ſofern conſequent verfahren müſſe, hinter ſeinen auf gut Glück gewagten, und öffentlich geäußerten Meinungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern; — durch welche Clauſula ſalvatoria der Verfaſſer dieſes ſich dann hiemit in der beſten Form wider alle böſliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wiſſen will.

Erſter Abſchnitt,

welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

---

1. „Es ſoll kein Friedensſchluß für einen ſolchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden."

Denn alsdenn wäre er ja ein bloſer Waffenſtillſtand, Aufſchub der Feindſeligkeiten, nicht Friede, der das Ende aller Hoſtilitäten bedeutet, und dem das Beiwort ewig anzuhängen ein ſchon verdächtiger Pleonasmus iſt. Die vorhandenen, obgleich jetzt vielleicht den Paciſcirenden ſelbſt noch nicht bekannten Urſachen zum künftigen Kriege ſind durch den Friedensſchluß insgeſammt vernichtet, ſie mögen auch aus archivariſchen Documenten mit noch ſo ſcharfſichtiger Ausſpähungsgeſchicklichkeit ausgeklaubt ſein. — Der Vorbehalt (**reservatio mentalis**) alter allererſt künftig auszudenkender Prätenſionen, deren kein Theil für jetzt Erwähnung thun mag, weil beide zu ſehr erſchöpft ſind, den Krieg fortzuſetzen, bei dem böſen Willen, die erſte günſtige Gelegenheit zu dieſem Zweck zu benutzen, gehört zur Jeſuitencaſuiſtik, und iſt unter der Würde der Regenten, ſowie die Willfährigkeit zu dergleichen Deductionen unter der Würde eines Miniſters deſſelben, wenn man die Sache, wie ſie an ſich ſelbſt iſt, beurtheilt. —

Wenn aber, nach aufgeklärten Begriffen der Staatsklugheit, in beſtändiger Vergrößerung der Macht, durch welche Mittel es auch ſei, die wahre Ehre des Staats geſetzt wird, ſo fällt freilich jenes Urtheil als ſchulmäßig und pedantiſch in die Augen.

2. „Es ſoll kein für ſich beſtehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel,) von einem anderen Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.“

Ein Staat iſt nämlich nicht, (wie etwa der Boden, auf dem er ſeinen Sitz hat,) eine Habe (patrimonium). Er iſt eine Geſellſchaft von Menſchen, über die Niemand anders, als er ſelbſt, zu gebieten und zu disponiren hat. Ihn aber, der ſelbſt als Stamm ſeine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem anderen Staate einzuverleiben, heißt ſeine Exiſtenz, als einer moraliſchen Perſon, aufheben und aus der letzteren eine Sache machen, und widerſpricht alſo der Idee des urſprünglichen Vertrags, ohne die ſich kein Recht über ein Volk denken läßt *). In welche Gefahr das Vorurtheil dieſer Erwerbungsart Europa, denn die anderen Welttheile haben nie davon gewußt, in unſeren bis auf die neueſten Zeiten gebracht habe, daß ſich nämlich auch Staaten einander heirathen könnten, iſt Jedermann bekannt, theils als eine neue Art von Induſtrie, ſich auch ohne Aufwand von Kräften durch Familienbündniſſe übermächtig zu machen, theils auch auf ſolche Art den Länderbeſitz zu erweitern. — Auch die Verdingung der Truppen eines Staates an einen anderen, gegen einen nicht gemeinſchaftlichen Feind, iſt dahin zu zählen; denn die Unterthanen werden dabei als nach Belieben zu handhabende Sachen gebraucht und verbraucht.

3. „Stehende Heere (**miles perpetuus**) ſollen mit der Zeit ganz aufhören.“

Denn ſie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitſchaft, immer dazu gerüſtet zu erſcheinen; reizen dieſe an, ſich einander in Menge der Gerüſteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten

*) Ein Erbreich iſt nicht ein Staat, der von einem anderen Staate, ſondern deſſen Recht zu regieren an eine andere phyſiſche Perſon vererbt werden kann. Der Staat erwirbt alsdann einen Regenten, nicht dieſer als ein ſolcher, (d. i. der ſchon ein anderes Reich beſitzt,) den Staat.

Koſten der Friede endlich noch drückender wird, als ein kurzer Krieg, ſo ſind ſie ſelbſt Urſache von Angriffskriegen, um dieſe Laſt loszuwerden; wozu kommt, daß zum Tödten oder getödtet zu werden in Sold genommen zu ſein, einen Gebrauch von Menſchen als bloſen Maſchinen und Werkzeugen in der Hand eines Anderen (des Staats) zu enthalten ſcheint, der ſich nicht wohl mit dem Rechte der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon vereinigen läßt †). Ganz anders iſt es mit der freiwilligen periodiſch vorgenommen Uebung der Staatsbürger in Waffen bewandt, ſich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu ſichern. — Mit der Anhäufung eines Schatzes würde es eben ſo gehen, daß er, von anderen Staaten als Bedrohung mit Krieg angeſehen, zu zuvorkommenden Angriffen nöthigte, (weil unter den drei Mächten, der Heeresmacht, der Bundesmacht und der Geldmacht, die letztere wohl das zuverläſſigſte Kriegswerkzeug ſein dürfte; wenn nicht die Schwierigkeit, die Größe deſſelben zu erforſchen, dem entgegenſtände.)

4. „Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.“

Zum Behuf der Landesökonomie, (der Wegebeſſerung, neuer Anſiedelungen, Anſchaffung der Magazine für beſorgliche Mißwachsjahre u. ſ. w.,) außerhalb oder innerhalb dem Staate Hülfe zu ſuchen, iſt dieſe Hülfsquelle unverdächtig. Aber, als entgegenwirkende Maſchine der Mächte gegen einander iſt ein Creditſyſtem ins Unabſehliche anwachſender und doch immer für die gegenwärtige Forderung, (weil ſie doch nicht von allen Gläubigern auf einmal geſchehen wird,) geſicherter Schulden, — die ſinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks in dieſem Jahrhundert, — eine gefährliche

†) Die 1. Ausg. hat zu dieſen Worten folgende Anmerkung: „*So antwortete ein bulgariſcher Fürſt dem griechiſchen Kaiſer, der den Zwiſt mit ihm nicht durch Vergießung des Bluts ſeiner Unterthanen, ſondern gutmüthiger Weiſe durch einen Zweikampf abmachen wollte: „ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eiſen aus den Kohlen nicht mit den Händen herausnehmen“ —.“ Der Grund, aus welchem ſie in der 2. Ausg. fehlt, liegt offenbar darin, daß ſie im 2. Abſchn. beim 2. Definitivartikel noch einmal vorkommt.

Geldmacht, nämlich ein Schatz zum Kriegführen, der die Schätze aller anderen Staaten zusammengenommen übertrifft, und nur durch den einmal bevorstehenden Ausfall der Taxen, (der doch auch durch die Belebung des Verkehrs, vermittelst der Rückwirkung auf Industrie und Erwerb, noch lange hingehalten wird,) erschöpft werden kann. Diese Leichtigkeit, Krieg zu führen, mit der Neigung der Machthabenden dazu, welche der menschlichen Natur eingeartet zu sein scheint, verbunden, ist also ein großes Hinderniß des ewigen Friedens, welches zu verbieten um desto mehr ein Präliminartikel desselben sein müßte, weil der endlich doch unvermeidliche Staatsbankerott manche andere Staaten unverschuldet in den Schaden mit verwickeln muß, welches eine öffentliche Läsion der letzteren sein würde. Mithin sind wenigstens andere Staaten berechtigt, sich gegen einen solchen und dessen Anmaßungen zu verbünden.

5. „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewaltthätig einmischen."

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Unterthanen eines anderen Staats gibt? Es kann dieser vielmehr, durch das Beispiel der großen Uebel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen; und überhaupt ist das böse Beispiel, was eine freie Person der anderen gibt, (als scandalum acceptum) keine Läsion derselben. — Dahin würde zwar nicht zu ziehen sein, wenn ein Staat sich durch innere Vereineinigung in zwei Theile spaltete, deren jeder für sich einen besonderen Staat vorstellt, der auf das Ganze Anspruch macht; wo einem derselben Beistand zu leisten einem äußeren Staat nicht für Einmischung in die Verfassung des anderen, (denn es ist alsdann Anarchie,) angerechnet werden könnte. Solange aber dieser innere Streit noch nicht entschieden ist, würde diese Einmischung äußerer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit seiner inneren Krankheit ringenden, von keinem anderen abhängigen Volks, selbst also ein gegebenes Skandal sein, und die Autonomie aller Staaten unsicher machen.

6. „Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem anderen ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müſſen: als da ſind, Anſtellung der Meuchelmörder ((percussores), Giftmiſcher (venefici), Brechung der Capitulation, Anſtiftung des Verraths (perduellio), in dem bekriegten Staate."

Das ſind ehrloſe Stratagemen. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muß mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil ſonſt auch kein Friede abgeſchloſſen werden könnte, und die Feindſeligkeit in einen Ausrottungskrieg (bellum internecinum) ausſchlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzuſtande iſt, (wo kein Gerichtshof vorhanden iſt, der rechtskräftig urtheilen könnte,) durch Gewalt ſein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann, (weil das ſchon einen Richterausſpruch vorausſetzt,) ſondern der Ausſchlag deſſelben (gleich als vor einem ſogenannten Gottesgerichte) entſcheidet, auf weſſen Seite das Recht iſt; zwiſchen Staaten aber ſich kein Beſtrafungskrieg (bellum punitivum) denken läßt, (weil zwiſchen ihnen kein Verhältniß eines Oberen zu einem Untergebenen Statt findet.) — Woraus denn folgt: daß ein Ausrottungskrieg, wo die Vertilgung beide Theile zugleich, und mit dieſer auch alles Rechts treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem großen Kirchhofe der Menſchengattung Statt finden laſſen würde. Ein ſolcher Krieg alſo, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, muß ſchlechterdings unerlaubt ſein. — Daß aber die genannten Mittel unvermeidlich dahin führen, erhellt daraus: daß jene hölliſchen Künſte, da ſie an ſich ſelbſt niederträchtig ſind, wenn ſie in Gebrauch gekommen, ſich nicht lange innerhalb der Grenze des Krieges halten, wie etwa der Gebrauch der Spione (uti exploratoribus), wo nur die Ehrloſigkeit Anderer, (die nun einmal nicht ausgerottet werden kann,) benutzt wird, ſondern auch in den Friedenszuſtand übergehen, und ſo die Abſicht deſſelben gänzlich vernichten würden.

Obgleich die angeführten Geſetze objectiv, d. i. in der Intention der Machthabenden, lauter Verbotgeſetze (leges prohibitivae) ſind, ſo ſind doch einige derſelben von der ſtrengen, ohne Unterſchied der Umſtände geltenden Art (leges strictae), die ſofort auf Abſchaffung dringen (wie Nr. 1, 5, 6); andere aber (wie Nr. 2, 3, 4), die zwar nicht als Ausnahmen von der Rechtsregel, aber doch in Rückſicht auf die Ausübung derſelben, durch die Umſtände, ſubjectiv für die Befugniß erweiternd (leges latae), und Erlaubniſſe enthalten, die Vollführung aufzuſchieben, ohne doch den Zweck aus den Augen zu verlieren, der dieſen Aufſchub, z. B. der Wiedererſtattung der gewiſſen Staaten, nach Nr. 2, entzogenen Freiheit, nicht auf den Nimmertag, (wie Auguſt zu verſprechen pflegte, ad calendas graecas,) auszuſetzen, mithin [nicht] die Nichterſtattung, ſondern nur, damit ſie nicht übereilt und ſo der Abſicht ſelbſt zuwider geſchehe, die Verzögerung erlaubt. Denn das Verbot betrifft hier nur die Erwerbungsart, die fernerhin nicht gelten ſoll, aber nicht den Beſitzſtand, der, ob er zwar nicht den erforderlichen Rechtstitel hat, doch zu ſeiner Zeit (der putativen Erwerbung) nach der damaligen öffentlichen Meinung von allen Staaten für rechtmäßig gehalten wurde *).

*) Ob es außer dem Gebot (leges praeceptivae) und Verbot (leges prohibitivae) noch Erlaubnißgeſetze (leges permissivae) der reinen Vernunft geben könne, iſt bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Denn Geſetze überhaupt enthalten einen Grund objectiver praktiſcher Nothwendigkeit, Erlaubniß aber einen der praktiſchen Zufälligkeit gewiſſer Handlungen; mithin würde ein Erlaubnißgeſetz Nöthigung zu einer Handlung zu dem, wozu Jemand nicht genöthigt werden kann, enthalten, welches, wenn das Object des Geſetzes in beiderlei Beziehung einerlei Bedeutung hätte, ein Widerſpruch ſein würde. — Nun geht aber hier im Erlaubnißgeſetze das vorausgeſetzte Verbot nur auf die künftige Erwerbungsart eines Rechts (z. B. durch Erbſchaft), die Befreiung aber von dieſem Verbot, d. i. die Erlaubniß auf den gegenwärtigen Beſitzſtand, welcher letztere, im Ueberſchritt aus dem Naturzuſtande in den bürgerlichen, als ein, obwohl unrechtmäßiger, dennoch ehrlicher Beſitz (possessio putativa) nach einem Erlaubnißgeſetz des Naturrechts noch fernerhin fortdauern kann, obgleich ein putativer Beſitz, ſobald er als ein ſolcher erkannt worden, im Naturzuſtande, imgleichen eine ähnliche Erwerbungsart im nachmaligen bürgerlichen (nach geſchehenem Ueberſchritt) verboten iſt, welche Befugniß des fortdaurenden Beſitzes nicht Statt

finden würde, wenn eine ſolche vermeintliche Erwerbung im bürgerlichen Zuſtande geſchehen wäre; denn da würde er, als Läſion, ſofort nach Entdeckung ſeiner Unrechtmäßigkeit aufhören müſſen.

Ich habe hiemit nur beiläufig die Lehrer des Naturrechts auf den Begriff einer **lex permissiva**, welcher ſich einer ſyſtematiſch-einhellenden Vernunft von ſelbſt darbietet, aufmerkſam machen wollen; vornehmlich da im Civilgeſetze (ſtatutariſchen) öfters davon Gebrauch gemacht wird, nur mit dem Unterſchiede, daß das Verbotgeſetz für ſich allein daſteht, die Erlaubniß aber nicht als einſchränkende Bedingung, (wie es ſollte,) in jenes Geſetz mit hineingebracht, ſondern unter die Ausnahmen geworfen wird. — Da heißt es dann: dies oder jenes wird verboten; es ſei denn Nr. 1, Nr. 2, Nr. 3, und ſo weiter ins Unabſehliche, [wo] die Erlaubniſſe nur zufälliger Weiſe, nicht nach einem Princip, ſondern durch Herumtappen unter vorkommenden Fällen, zum Geſetz hinzukommen; denn ſonſt hätten die Bedingungen in die Formel des Verbotsgeſetzes mit hineingebracht werden müſſen, wodurch es dann zugleich ein Erlaubnißgeſetz geworden wäre. — Es iſt daher zu bedauern, daß die ſinnreiche, aber unaufgelöſt gebliebene Preisaufgabe des ebenſo weiſen, als ſcharfſinnigen Herrn Grafen von Windiſchgrätz, welche gerade auf das Letztere drang, ſobald verlaſſen worden. Denn die Möglichkeit einer ſolchen (der mathematiſchen ähnlichen) Formel iſt der einzige ächte Probirſtein einer conſequent bleibenden Geſetzgebung, ohne welche das ſogenannte **jus certum** immer ein frommer Wunſch bleiben wird. — Sonſt wird man blos generale Geſetze, (die im Allgemeinen gelten,) aber keine univerſalen, (die allgemein gelten,) haben, wie es doch der Begriff eines Geſetzes zu erfordern ſcheint.

Zweiter Abschnitt,

welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturstand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muß also gestiftet werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und ohne daß sie einem Nachbar von dem anderen geleistet wird, (welches aber nur in einem gesetzlichen Zustande geschehen kann,) kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln *).

---

*) Gemeiniglich nimmt man an, daß man gegen Niemand feindlich verfahren dürfe, als nur, wenn er mich schon thätlg lädirt hat, und das ist auch ganz richtig, wenn Beide im bürgerlich-gesetzlichen Zustande sind. Denn dadurch, daß dieser in denselben getreten ist, leistet er jenem (vermittelst der Obrigkeit, welche über Beide Gewalt hat,) die erforderliche Sicherheit. — Der Mensch aber (oder das Volk) im bloßen Naturzustande benimmt mir diese Sicherheit, und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig (facto), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (statu injusto), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen. — Das Postulat also, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, ist: alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfließen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören.

Alle rechtliche Verfassung aber ist, was die Personen betrifft, die darin stehen,

Erſter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Die bürgerliche Verfaſſung in jedem Staate ſoll republicaniſch ſein.“

Die erſtlich nach Principien der Freiheit der Glieder einer Geſellſchaft (als Menſchen); zweitens nach Grundſätzen der Abhängigkeit Aller von einer einzigen gemeinſamen Geſetzgebung (als Unterthanen); und drittens, die nach dem Geſetz der Gleichheit derſelben (als Staatsbürger) geſtiftete Verfaſſung, — die einzige, welche aus der Idee des urſprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Geſetzgebung eines Volks gegründet ſein muß, — iſt die republicaniſche*). Dieſe iſt alſo, was das Recht betrifft, an ſich ſelbſt diejenige, welche allen Arten der bürgerlichen Conſtitution urſprünglich zum Grunde liegt; und nun iſt nur die Frage: ob ſie auch die einzige iſt, die zum ewigen Frieden hinführen kann?

---

1) die nach dem Staatsbürgerrecht der Menſchen, in einem Volke (jus civitatis),

2) nach dem Völkerrecht der Staaten in Verhältniß gegen einander (jus gentium),

3) die nach dem Weltbürgerrecht, ſofern Menſchen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältniß ſtehend, als Bürger eines allgemeinen Menſchenſtaats anzuſehen ſind (jus cosmopoliticum). Dieſe Eintheilung iſt nicht willkührlich, ſondern nothwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden. Denn wenn nur Einer von dieſen im Verhältniſſe des phyſiſchen Einfluſſes auf den Anderen, und doch im Naturſtande wäre, ſo würde damit der Zuſtand des Krieges verbunden ſein, von dem befreit zu werden hier eben die Abſicht iſt.

*) Rechtliche (mithin äußere) Freiheit kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniß definirt werden: „Alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut.“ Denn was heißt Befugniß? Die Möglichkeit einer Handlung, ſofern man dadurch Keinem Unrecht thut. Alſo würde die Erklärung†) ſo lauten: „Freiheit iſt die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht, (man mag auch thun, was man will,) wenn man nur Keinem

†) 1. Ausg.: „die Erklärung einer Befugniß ſo lauten: Man thut Keinem Unrecht“ u. ſ. w.

Nun hat aber die republicanische Verfassung, außer der Lauterkeit ihres Ursprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen zu sein, noch die Aussicht in die gewünschte Folge, näm-

---

Unrecht thut:" folglich ist es leere Tautologie. — Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können. — Ebenso ist äußere (rechtliche) Gleichheit in einem Staate dasjenige Verhältniß der Staatsbürger, nach welchem keiner den anderen wozu rechtlich verbinden kann, ohne daß er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können. (Vom Princip der rechtlichen Abhängigkeit, da dieses schon in dem Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt liegt, bedarf es keiner Erklärung.) — Die Gültigkeit dieser angebornen, zur Menschheit nothwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte wird durch das Princip der rechtlichen Verhältnisse des Menschen selbst zu höheren Wesen, (wenn er sich solche denkt,) bestätigt und erhoben, indem er sich nach ebendenselben Grundsätzen auch als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt vorstellt. — Denn was meine Freiheit betrifft, so habe ich, selbst in Ansehung der göttlichen, von mir durch bloße Vernunft erkennbaren Gesetze, keine Verbindlichkeit, als nur sofern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können, (denn durchs Freiheitsgesetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererst einen Begriff vom göttlichen Willen.) Was in Ansehung des erhabensten Weltwesens außer Gott, welches ich mir etwa denken möchte (einen großen Aeon), das Princip der Gleichheit betrifft, so ist kein Grund da, warum, wenn ich in meinem Posten meine Pflicht thue, wie jener Aeon es in dem seinigen, mir blos die Pflicht zu gehorchen, jenem aber das Recht zu befehlen zukommen solle. — Daß dieses Princip der Gleichheit nicht, (so wie das der Freiheit,) auch auf das Verhältniß zu Gott paßt, davon ist der Grund dieser, weil dieses Wesen das einzige ist, bei dem der Pflichtbegriff aufhört.

Was aber das Recht der Gleichheit aller Staatsbürger, als Unterthanen, betrifft, so kommt es in Beantwortung der Frage von der Zulässigkeit des Erbadels allein darauf an: „ob der vom Staat zugestandene Rang (eines Unterthans vor dem anderen) vor dem Verdienst, oder dieses vor jenem vorhergehen müsse." — Nun ist offenbar: daß, wenn der Rang mit der Geburt verbunden wird, es ganz ungewiß ist, ob das Verdienst (Amtsgeschicklichkeit und Amtstreue) auch folgen werde; mithin ist es ebensoviel, als ob er ohne alles Verdienst dem Begünstigten zugestanden würde (Befehlshaber zu sein); welches der allgemeine Volkswille in einem ursprünglichen Vertrage, (der doch das Princip aller Rechte ist,) nie beschließen wird. Denn ein Edelmann ist darum nicht sofort ein edler Mann. — Was den **Amtsadel**, (wie man den Rang einer höheren Magistratur nennen könnte, und den man sich durch Verdienste erwerben muß,) betrifft, so klebt der Rang da nicht, als Eigenthum, an der Person, sondern am Posten, und die Gleichheit wird dadurch nicht verletzt; weil, wenn jene ihr Amt niederlegt, sie zugleich den Rang ablegt, und unter das Volk zurücktritt. —

lich den ewigen Frieden; wovon der Grund dieser ist. — Wenn, (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann,) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, „ob Krieg sein solle, oder nicht," so ist nichts natürlicher, als daß, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müßten, (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich läßt, kümmerlich zu verbessern; zum Uebermaaße des Uebels endlich noch eine, den Frieden selbst verbitternde, nie (wegen naher immer neuer Kriege) zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen,) sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen: da hingegen in einer Verfassung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger, die also nicht republicanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigenthümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern Hoffesten u. dgl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüßt, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen, und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann.

Damit man die republicanische Verfassung nicht, (wie gemeiniglich geschieht,) mit der demokratischen verwechsele, muß Folgendes bemerkt werden. Die Formen eines Staates (civitas) können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben, oder nach der Regierungsart des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein, welcher er wolle, eingetheilt werden; die erste heißt eigentlich die Form der **Beherrschung** (forma imperii), und es sind nur drei derselben möglich, wo nämlich entweder nur Einer, oder Einige unter sich verbunden, oder Alle zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen (Autokratie, Aristokratie und Demokratie, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweite

iſt die Form der Regierung (**forma regiminis**), und betrifft die auf die Conſtitution, (den Act des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird,) gegründete Art, wie der Staat von ſeiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und iſt in dieſer Beziehung entweder republicaniſch oder despotiſch. Der **Republicanismus** iſt das Staatsprincip der Abſonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der geſetzgebenden; der Despotismus iſt das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Geſetzen, die er ſelbſt gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, ſofern er von dem Regenten als ſein Privatwille gehandhabt wird.— Unter den drei Staatsformen iſt die der Demokratie, im eigentlichen Verſtande des Worts, nothwendig ein Despotismus, weil ſie eine executive Gewalt gründet, da Alle über und allenfalls auch wider Einen, (der alſo nicht mit einſtimmt,) mithin Alle, die doch nicht Alle ſind, beſchließen; welches ein Widerſpruch des allgemeinen Willens mit ſich ſelbſt und mit der Freiheit iſt.

Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräſentativ iſt, iſt eigentlich eine Unform, weil der Geſetzgeber in einer und derſelben Perſon zugleich Vollſtrecker ſeines Willens (ſo wenig, wie das Allgemeine des Oberſatzes in einem Vernunftſchluſſe zugleich die Subſumtion des Beſonderen unter jenem im Unterſatze,) ſein kann, und wenngleich die zwei anderen Staatsverfaſſungen ſofern immer fehlerhaft ſind, daß ſie einer ſolchen Regierungsart Raum geben, ſo iſt es bei ihnen doch wenigſtens möglich, daß ſie eine dem Geiſte eines repräſentativen Syſtems gemäße Regierungsart annehmen, wie etwa Friedrich II. wenigſtens ſagte: er ſei blos der oberſte Diener des Staats*), da hingegen die demokratiſche es un-

*) Man hat die hohen Benennungen, die einem Beherrſcher oft beigelegt werden, (die eines göttlichen Geſalbten, eines Verweſers des göttlichen Willens auf Erden und Stellvertreters deſſelben,) als grobe, ſchwindlig machende Schmeicheleien oft getadelt; aber mich dünkt, ohne Grund. — Weit gefehlt, daß ſie den Landesherrn ſollten hochmüthig machen, ſo müſſen ſie ihn vielmehr in ſeiner Seele demüthigen, wenn er Verſtand hat, (welches man doch vorausſetzen muß,) und es bedenkt, daß er ein Amt übernommen

möglich macht, weil Alles da Herr sein will. — Man kann daher sagen: je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republicanismus, und sie kann hoffen, durch allmählige Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich, anders, als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen. Es ist aber an der Regierungsart*) dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an der Staatsform, (wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt.) Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäß sein soll, gehört das repräsentative System, in welchem allein eine republicanische Regierungsart möglich, ohne welches sie, (die Verfassung mag sein, welche sie wolle,) despotisch und gewaltthätig ist. — Keine der alten sogenannten Republiken hat dieses gekannt, und sie mußten sich darüber auch schlechterdings in dem Despotismus auflösen, der unter der Obergewalt eines Einzigen noch der erträglichste unter allen ist.

---

habe, was für einen Menschen zu groß ist, nämlich das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen zu verwalten, und diesem Augapfel Gottes irgend worin zu nahe getreten zu sein, jederzeit in Besorgniß stehen muß.

*) Mallet du Pan rühmt in seiner genietönenden, aber hohlen und sachleeren Sprache: nach vieljähriger Erfahrung endlich zur Ueberzeugung von der Wahrheit des bekannten Spruchs des bekannten Pope gelangt zu sein: „laß über die beste Regierung Narren streiten; die bestgeführte ist die beste.“ Wenn das so viel sagen soll: die am Besten geführte Regierung ist am Besten geführt, so hat er, nach Swift's Ausdruck, eine Nuß aufgebissen, die ihn mit einer Made belohnte; soll es aber bedeuten, sie sei auch die beste Regierungsart d. i. Staatsverfassung, so ist es grundfalsch; denn Exempel von guten Regierungen beweisen nichts für die Regierungsart. — Wer hat wohl besser regiert, als ein Titus und Marcus Aurelius, und doch hinterließ der eine einen Domitian, der andere einen Commodus zu Nachfolgern; welches bei einer guten Staatsverfassung nicht hätte geschehen können, da ihre Untauglichkeit zu diesem Posten früh genug bekannt war, und die Macht des Beherrschers auch hinreichend war, um sie auszuschließen.

Zweiter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein."

Völker, als Staaten, können wie einzelne Menschen beurtheilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äußeren Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädiren, und deren Jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem Anderen fordern kann und soll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo Jedem sein Recht gesichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müßte. Darin aber wäre ein Widerspruch; weil ein jeder Staat das Verhältniß eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches, (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, sofern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen,) der Voraussetzung widerspricht.

Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen und als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit betrachten, so, sollte man denken, müßten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen. Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät, (denn Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck,) gerade darin, gar keinem äußeren gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein, und der Glanz seines Oberhauptes besteht darin, daß ihm, ohne daß er sich eben selbst in Gefahr setzen darf, viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, auf-

opfern zu laſſen*), und der Unterſchied der europäiſchen Wilden von den amerikaniſchen beſteht hauptſächlich darin, daß, da manche Stämme der letzteren von ihren Feinden gänzlich ſind gegeſſen worden, die erſteren ihre Ueberwundenen beſſer zu benutzen wiſſen, als ſie zu verſpeiſen, und lieber die Zahl ihrer Unterthanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch ſie zu vermehren wiſſen.

Bei der Bösartigkeit der menſchlichen Natur, die ſich im freien Verhältniß der Völker unverhohlen blicken läßt, (indeſſen daß ſie im bürgerlich-geſetzlichen Zuſtande durch den Zwang der Regierung ſich ſehr verſchleiert,) iſt es doch zu verwundern, daß das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantiſch ganz hat verwieſen werden können, und ſich noch kein Staat erkühnt hat, ſich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Puffendorf, Vattell u. a. m. (lauter leidige Tröſter), obgleich ihr Codex, philoſophiſch oder diplomatiſch abgefaßt, nicht die mindeſte geſetzliche Kraft hat oder auch nur haben kann, (weil Staaten als ſolche nicht unter einem gemeinſchaftlichen äußeren Zwange ſtehen,) immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne daß es ein Beiſpiel gibt, daß jemals ein Staat durch mit Zeugniſſen ſo wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von ſeinem Vorhaben abzuſtehen. — Dieſe Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigſtens den Worten nach) leiſtet, beweiſt doch, daß eine noch größere, obzwar zur Zeit ſchlummernde, moraliſche Anlage im Menſchen anzutreffen ſei, über das böſe Princip in ihm, (was er nicht ableugnen kann,) doch einmal Meiſter zu werden, und dies auch von Anderen zu hoffen; denn ſonſt würde das Wort Recht den Staaten, die ſich einander befehden wollen, nie in den Mund kommen, es ſei denn, blos um ſeinen Spott damit zu treiben, wie jener galliſche Fürſt es erklärte: „Es iſt der

*) So gab ein bulgariſcher Fürſt dem griechiſchen Kaiſer, der gutmüthiger Weiſe ſeinen Streit mit ihm durch einen Zweikampf ausmachen wollte, zur Antwort; „Ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eiſen aus den Kohlen nicht mit ſeinen Händen herauslangen."

Vorzug, den die Natur dem Stärkeren über den Schwächeen gegeben hat, daß dieser ihm gehorchen soll."

Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie, wie bei einem äußeren Gerichtshofe, der Proceß, sondern nur der Krieg sein kann, durch diesen aber und seinen günstigen Ausschlag, den Sieg, das Recht nicht entschieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande, (immer zu einem neuen Vorwand zu finden,) ein Ende gemacht wird, (den man auch nicht geradezu für ungerecht erklären kann, weil in diesem Zustande Jeder in seiner eigenen Sache Richter ist,) gleichwohl aber von Staaten, nach dem Völkerrecht, nicht eben das gelten kann, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, „aus diesem Zustande herausgehen zu sollen", (weil sie, als Staaten, innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwange Anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind,) indessen daß doch die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch, ohne einen Vertrag der Völker unter sich, nicht gestiftet oder gesichert werden kann: — so muß es einen Bund von besonderer Art geben, den man den Friedensbund (foedus pacificum) nennen kann, der vom Friedensvertrag (pactum pacis) darin unterschieden sein würde, daß dieser blos einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen suchte. Dieser Bund geht auf keinen Erwerb irgend einer Macht des Staats, sondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staates, für sich selbst und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne daß diese doch sich deshalb, (wie Menschen im Naturzustande,) öffentlichen Gesetzen und einem Zwange unter denselben unterwerfen dürfen. — Die Ausführbarkeit (objective Realität) dieser Idee der Föderalität, die sich allmählig über alle Staaten erstrecken soll, und so zum ewigen Frieden hinführt, läßt sich darstellen. Denn wenn das Glück es so fügt, daß

ein mächtiges und aufgeklärtes Volk ſich zu einer Republik, (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt ſein muß,) bilden kann, ſo gibt dieſe einen Mittelpunct der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um ſich an ſie anzuſchließen, und ſo den Freiheitszuſtand der Staaten, gemäß der Idee des Völkerrechts, zu ſichern und ſich durch mehrere Verbindungen dieſer Art nach und nach immer weiter auszubreiten.

Daß ein Volk ſagt: „es ſoll unter uns kein Krieg ſein; denn wir wollen uns in einen Staat formiren, d. i. uns ſelbſt eine oberſte geſetzgebende, regierende und richtende Gewalt ſetzen, die unſere Streitigkeiten friedlich ausgleicht," — das läßt ſich verſtehen. — — Wenn aber dieſer Staat ſagt: „es ſoll kein Krieg zwiſchen mir und anderen Staaten ſein, obgleich ich keine oberſte geſetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein, und der ich ihr Recht ſichere," ſo iſt es gar nicht zu verſtehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Geſellſchaftsbundes, nämlich der freie Föderalismus iſt, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts nothwendig verbinden muß, wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben ſoll.

Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechtes zum Kriege, läßt ſich eigentlich gar nichts denken, (weil es ein Recht ſein ſoll, nicht nach allgemein gültigen äußeren, die Freiheit jedes Einzelnen einſchränkenden Geſetzen, ſondern nach einſeitigen Maximen durch Gewalt, was Recht ſei, zu beſtimmen,) es müßte denn darunter verſtanden werden: daß Menſchen, die ſo geſinnt ſind, ganz recht geſchieht, wenn ſie ſich untereinander aufreiben, und alſo den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Gräuel der Gewaltthätigkeit ſammt ihren Urhebern bedeckt. — Für Staaten, im Verhältniſſe unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem geſetzloſen Zuſtande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß ſie, ebenſo, wie einzelne Menſchen, ihre wilde (geſetzloſe) Freiheit aufgeben, ſich zu öffentlichen Zwangsgeſetzen bequemen und ſo einen, (freilich immer wachſenden) Völkerſtaat (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde

befaſſen würde, bilden. Da ſie dieſes aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig iſt, in hypothesi verwerfen, ſo kann an die Stelle der poſitiven Idee einer Weltrepublik, (wenn nicht Alles verloren werden ſoll,) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, beſtehenden und ſich immer ausbreitenden Bundes den Strom der rechtſcheuenden, feindſeligen Neigung aufhalten, doch mit beſtändiger Gefahr ihres Ausbruchs (Furor impius intus — fremit horridus ore cruento. *Virgil.**)).

Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das **Weltbürgerrecht** ſoll auf Bedingungen der allgemeinen Hoſpitalität eingeſchränkt ſein."

Es iſt hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, ſondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hoſpitalität (Wirthbarkeit) das Recht eines Fremdlings, ſeiner Ankunft auf dem Boden eines Anderen wegen von dieſem nicht feindſelig behandelt zu werden. Dieſer kann ihn abweiſen, wenn es ohne

*) Nach einem beendigten Kriege, beim Friedensſchluſſe, möchte es wohl für ein Volk nicht unſchicklich ſein, daß nach dem Dankfeſte ein Bußtag ausgeſchrieben würde, den Himmel im Namen des Staats um Gnade für die große Verſündigung anzurufen, die das menſchliche Geſchlecht ſich noch immer zu Schulden kommen läßt, ſich keiner geſetzlichen Verfaſſung im Verhältniß auf andere Völker fügen zu wollen, ſondern ſtolz auf ſeine Unabhängigkeit lieber das barbariſche Mittel des Krieges, (wodurch doch das, was geſucht wird, nämlich das Recht eines jeden Staats nicht ausgemacht wird,) zu gebrauchen. — Die Dankfeſte während dem Kriege über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen, die (auf gut iſraelitiſch) dem Herrn der Heerſchaaren geſungen werden, ſtehen mit der moraliſchen Idee des Vaters der Menſchen in nicht minder ſtarkem Contraſt; weil ſie außer der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenſeitiges Recht ſuchen, (die traurig genug iſt,) noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menſchen oder ihr Glück zernichtet zu haben.

ſeinen Untergang geſchehen kann; ſo lange er aber auf ſeinem Platz ſich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es iſt kein Gaſtrecht, worauf dieſer Anſpruch machen kann, (wozu ein beſonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewiſſe Zeit zum Hausgenoſſen zu machen,) ſondern ein Beſuchsrecht, welches allen Menſchen zuſteht, ſich zur Geſellſchaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinſchaftlichen Beſitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, ſie ſich nicht ins Unendliche zerſtreuen können, ſondern endlich ſich doch neben einander dulden zu müſſen, urſprünglich aber Niemand an einem Orte der Erde zu ſein mehr Recht hat, als der Andere. — Unbewohnbare Theile dieſer Oberfläche, das Meer und die Sandwüſten trennen dieſe Gemeinſchaft, doch ſo, daß das Schiff, oder das Kameel (das Schiff der Wüſte) es möglich machen, über dieſe herrenloſen Gegenden ſich einander zu nähern und das Recht der Oberfläche, welches der Menſchengattung gemeinſchaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen. Die Unwirthbarkeit der Seeküſten (z. B. der Barbaresken), Schiffe in nahen Meeren zu rauben, oder geſtrandete Schiffsleute zu Sklaven zu machen, oder die der Sandwüſten (der arabiſchen Beduinen), die Annäherung zu den nomadiſchen Stämmen als ein Recht anzuſehen, ſie zu plündern, iſt alſo dem Naturrecht zuwider, welches Hoſpitalitätsrecht aber, d. i. die Befugniß der fremden Ankömmlinge ſich nicht weiter erſtreckt, als auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu verſuchen. — Auf dieſe Art können entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältniſſe kommen, die zuletzt öffentlich geſetzlich werden, und ſo das menſchliche Geſchlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfaſſung immer näher bringen können.

Vergleicht man hiemit das inhoſpitale Betragen der geſitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unſeres Welttheils, ſo geht die Ungerechtigkeit, die ſie in dem Beſuche fremder Länder und Völker, (welches ihnen mit dem Erobern derſelben für einerlei gilt,) beweiſen, bis zum Erſchrecken weit. Amerika, die Negerländer, die Gewürzinſeln, das Kap ꝛc. waren bei ihrer Entdeckung

für sie Länder, die Keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts. In Ostindien (Hindustan) brachten sie unter dem Vorwande blos beabsichtigter Handelsniederlagen fremde Kriegesvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebornen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnoth, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Uebel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag.

China *) und Japan (Nipon), die den Versuch mit solchen

*) Um dieses große Reich mit dem Namen, womit es sich selbst benennt, zu schreiben, (nämlich China, nicht Sina, oder einen diesem ähnlichen Laut,) darf man nur Georgii Alphab. Tibet. pag. 651—654, vornehmlich Nota b unten, nachsehen. — Eigentlich führt es, nach des Petersburg. Prof. Fischer Bemerkung, keinen bestimmten Namen, womit es sich selbst benennt; der gewöhnlichste ist noch der des Worts Kin, nämlich Gold, (welches die Tibetaner mit Ser ausdrücken,) daher der Kaiser König des Goldes (des herrlichsten Landes von der Welt) genannt wird, welches Wort wohl im Reiche selbst wie Chin lauten, aber von den italienischen Missionarien (des Gutturalbuchstabens wegen) wie Kin ausgesprochen sein mag. — Hieraus ersieht man dann, daß das von den Römern sogenannte Land der Serer China war, die Seide aber über Groß-Tibet, (vermuthlich durch Klein-Tibet und die Bucharei über Persien, so weiter) nach Europa gefördert worden, welches zu manchen Betrachtungen über das Alterthum dieses erstaunlichen Staats, in Vergleichung mit dem von Hindustan, bei der Verknüpfung mit Tibet, und durch dieses mit Japan hinleitet; indessen daß der Name Sina oder Tschina, den die Nachbarn diesem Lande geben sollen, zu nichts hinführt. — — Vielleicht läßt sich auch die uralte, obzwar nie recht bekannt gewordene Gemeinschaft Europens mit Tibet aus dem, was uns Hesychius hievon aufbehalten hat, nämlich dem Zuruf Κονξ Ομπαξ (Konx Ompax) des Hierophanten in den Eleusinischen Geheimnissen erklären. (S. Reise des jüngeren Anacharsis, 5ter Theil, S. 447 u. f.) — Denn nach Georgii Alph. Tibet. bedeutet das Wort Concioa Gott, welches eine auffallende Aehnlichkeit mit Konx hat. Pah-cio (ib. p. 520), welches von den Griechen leicht wie pax ausgesprochen werden konnte, promulgator legis, die durch die ganze Natur vertheilte Gottheit (auch Cenerest genannt, p. 177). Om aber, welches La Croze durch benedictus, gesegnet, übersetzt, kann, auf die Gottheit angewandt, wohl nichts Anderes, als den Seliggepriesenen bedeuten, p. 507. Da nun P. Franz. Horatius von den Tibetanischen Lhama's, die er oft befrug, was sie unter Gott (Concioa) verständen, jederzeit die Antwort bekam: „es ist die Versammlung aller Heiligen", (d. i. der seligen, durch die Lamaische Wiedergeburt, nach vielen Wanderungen durch allerlei Körper, endlich in die Gottheit zurückge-

Gäſten gemacht hatten, haben daher weislich, jenes zwar den Zugang, aber nicht den Eingang, dieſes auch den erſteren nur einem einzigen europäiſchen Volk, den Holländern erlaubt, die ſie aber doch dabei, wie Gefangene, von der Gemeinſchaft mit den Eingebornen ausſchließen. Das Aergſte hiebei (oder, aus dem Standpuncte eines moraliſchen Richters betrachtet, das Beſte) iſt, daß ſie dieſer Gewaltthätigkeit nicht einmal froh werden, daß alle dieſe Handlungsgeſellſchaften auf dem Puncte des nahen Umſturzes ſtehen, daß die Zuckerinſeln, dieſer Sitz der allergrauſamſten und ausgedachteſten Sklaverei keinen wahren Ertrag abwerfen, ſondern nur mittelbar, und zwar zu einer nicht ſehr löblichen Abſicht, nämlich zu Bildung der Matroſen für Kriegesflotten, und alſo wieder zu Führung der Kriege in Europa dienen, und dieſes Mächten, die von der Frömmigkeit viel Werks machen, und, indem ſie Unrecht wie Waſſer trinken, ſich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wiſſen wollen.

Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinſchaft ſo weit gekommen iſt, daß die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird; ſo iſt die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantaſtiſche und überſpannte Vorſtellungsart des Rechts, ſondern eine nothwendige Ergänzung des ungeſchriebenen Coder, ſowohl des Staats-, als Völkerrechts zum öffentlichen Menſchenrechte überhaupt, und ſo zum ewigen Frieden, zu dem man ſich in der continuirlichen Annäherung zu befinden, nur unter dieſer Bedingung ſchmeicheln darf.

---

kehrten, in *Burchane* d. i. anbetungswürdige Weſen verwandelten Seelen p. 223,) ſo wird jenes geheimnißvolle Wort: **Konx Ompax**, wohl das *heilige* (Konx) *ſelige* (Om) und *weiſe* (Pax), durch die Welt überall verbreitete höchſte Weſen (die perſonificirte Natur) bedeuten ſollen, und in den griechiſchen *Myſterien* gebraucht, wohl den *Monotheismus* für die Epopten, im Gegenſatz mit dem *Polytheismus* des Volks angedeutet haben; obwohl P. *Horatius* (a. a. O.) hierunter einen Atheismus witterte. — Wie aber jenes geheimnißvolle Wort über Tibet zu den Griechen gekommen, läßt ſich auf obige Art erklären und umgekehrt dadurch auch das frühe Verkehr Europens mit China über Tibet, (vielleicht eher noch, als mit Hinduſtan,) wahrſcheinlich machen.

Erster Zusatz.

Von der Garantie des ewigen Friedens.

Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin Natur (**natura daedala rerum**), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache, Vorsehung*) genannt wird, die

*) Im Mechanismus der Natur, wozu der Mensch (als Sinnenwesen) mit gehört, zeigt sich eine ihrer Existenz schon zum Grunde liegende Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines sie vorher bestimmenden Welturhebers unterlegen, dessen Vorherbestimmung wir die (göttliche) Vorsehung überhaupt, und, sofern sie in den Anfang der Welt gelegt wird, die gründende (**providentia conditrix; semel jussit, semper parent, Augustin.**), im Laufe der Natur aber, diesen nach allgemeinen Gesetzen der Zweckmäßigkeit zu erhalten, die waltende Vorsehung (**providentia gubernatrix**), ferner zu besonderen, aber von dem Menschen nicht vorherzusehenden, sondern nur aus dem Erfolg vermutheten Zwecken, die leitende (**providentia directrix**), endlich sogar in Ansehung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, nicht mehr Vorsehung, sondern Fügung (**directio extraordinaria**) nennen, welche aber, (da sie in der That auf Wunder hinweist, obgleich die Begebenheiten nicht so genannt werden,) als solche erkennen zu wollen, thörichte Vermessenheit des Menschen ist; weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Princip der wirkenden Ursache, (daß diese Begebenheit Zweck, und nicht blos naturmechanische Nebenfolge aus einem anderen uns ganz unbekannten Zwecke sei,) zu schließen ungereimt und voll Eigendünkel ist, so fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag. — Ebenso ist auch die Eintheilung der Vorsehung (materialiter betrachtet), wie sie auf Gegenstände in der Welt geht, in die allgemeine und besondere, falsch und sich selbst widersprechend, (daß sie z. B. zwar eine Vorsorge zur Erhaltung der Gattungen der Geschöpfe sei, die Individuen aber dem Zufall überlasse;) denn sie wird eben in der Absicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde. — Vermuthlich hat man hier die Ein-

wir zwar eigentlich nicht an dieſen Kunſtanſtalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf ſie ſchließen, ſondern, (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt,) nur hinzudenken können und müſſen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menſchlicher Kunſthandlungen, einen Begriff zu machen, deren Verhältniß und Zuſammenſtimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorſchreibt (dem moraliſchen), ſich vorzuſtellen, eine Idee iſt, die zwar in theore-

---

theilung der Vorſehung (formaliter betrachtet) nach der Art der Ausführung ihrer Abſicht gemeint: nämlich in ordentliche, (z. B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechſel der Jahreszeiten,) und außerordentliche, (z. B. die Zuführung des Holzes an die Eisküſten, das da nicht wachſen kann, durch die Meerſtröme, für die dortigen Einwohner, die ohne das nicht leben könnten,) wo, ob wir gleich die phyſiſch-mechaniſche Urſache dieſer Erſcheinungen uns gut erklären können, (z. B. durch die mit Holz bewachſenen Ufer der Flüſſe der temperirten Länder, in welche jene Bäume hineinfallen und etwa durch den Gulfſtrom weiter verſchleppt werden,) wir dennoch auch die teleologiſche nicht überſehen müſſen, die auf die Vorſorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiſt. — Nur was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen Beitritts oder Mitwirkung (concursus) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt betrifft, ſo muß dieſer wegfallen. Denn das Ungleichartige paaren wollen (gryphes jungere equis), und den, der ſelbſt die vollſtändige Urſache der Weltveränderungen iſt, ſeine eigene prädeterminirende Vorſehung während dem Weltlaufe ergänzen zu laſſen, (die alſo mangelhaft geweſen ſein müßte,) z. B. zu ſagen, daß nächſt Gott der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, alſo als Beiſtand dabei geweſen ſei, iſt erſtlich an ſich widerſprechend. Denn causa solitaria non juvat. Gott iſt der Urheber des Arztes ſammt allen ſeinen Heilmitteln, und ſo muß ihm, wenn man ja bis zum höchſten, uns theoretiſch unbegreiflichen Urgrunde hinaufſteigen will, die Wirkung ganz zugeſchrieben werden. Oder man kann ſie auch ganz dem Arzt zuſchreiben, ſofern wir dieſe Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Weltурſachen verfolgen. Zweitens bringt eine ſolche Denkungsart auch um alle beſtimmte Principien der Beurtheilung eines Effects. Aber in moraliſch-praktiſcher Abſicht, (die alſo ganz aufs Ueberſinnliche gerichtet iſt,) z. B. in dem Glauben, daß Gott den Mangel unſerer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unſere Geſinnung ächt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir alſo in der Beſtrebung zum Guten nichts nachlaſſen ſollen, iſt der Begriff des göttlichen Concursus ganz ſchicklich und ſogar nothwendig; wobei es ſich aber von ſelbſt verſtehe, daß Niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu erklären verſuchen muß, welches ein vorgebliches theoretiſches Erkenntniß des Ueberſinnlichen, mithin ungereimt iſt.

tischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber, (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen,) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist. — Der Gebrauch des Wortes Natur ist auch, wenn es, wie hier, blos um Theorie, (nicht um Religion) zu thun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft, (als die sich in Ansehung des Verhältnisses der Wirkungen zu ihren Ursachen innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung halten muß,) und bescheidener, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessener Weise Ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimniß ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen.

Ehe wir nun diese Gewährleistung näher bestimmen, wird es nöthig sein, vorher den Zustand nachzusuchen, den die Natur für die auf ihrem großen Schauplatz handelnden Personen veranstaltet hat, der ihre Friedenssicherung zuletzt nothwendig macht; — alsdann aber allererst die Art, wie sie diese leiste.

Ihre provisorische Veranstaltung besteht darin: daß sie 1) für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt hat, daselbst leben zu können; — 2) sie durch Krieg allerwärts hin, selbst in die unwirthbarsten Gegenden getrieben hat, um sie zu bevölkern; — 3) durch ebendenselben sie in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten genöthigt hat. — Daß in den kalten Wüsten am Eismeere noch das Moos wächst, welches das Rennthier unter dem Schnee hervorscharrt, um selbst die Nahrung, oder auch das Angespann des Ostiaken oder Samojeden zu sein; oder daß die salzigen Salzwüsten doch noch das Kameel, welches zu Bereisung derselben gleichsam geschaffen zu sein scheint, um sie nicht unbenutzt zu lassen, enthalten, ist schon bewundernswürdig. Noch deutlicher aber leuchtet der Zweck hervor, wenn man gewahr wird, wie außer den bepelzten Thieren am Ufer des Eismeeres, noch Robben, Wallrosse und Wallfische an ihrem Fleische Nahrung, und mit ihrem Thran Feuerung für die dortigen Anwohner darreichen. Am Meisten aber erregt die Vorsorge der Natur durch das Treibholz Be-

wunderung, was ſie, (ohne daß man recht weiß, wo es herkommt,) dieſen gewächsloſen Gegenden zubringt, ohne welches Material ſie weder ihre Fahrzeuge und Waffen, noch ihre Hütten zum Aufenthalt zurichten könnten; wo ſie dann mit dem Kriege gegen die Thiere genug zu thun haben, um unter ſich friedlich zu leben. —— Was ſie aber dahin getrieben hat, iſt vermuthlich nichts Anderes, als der Krieg geweſen. Das erſte Kriegswerkzeug aber unter allen Thieren, die der Menſch binnen der Zeit der Erdbevölkerung zu zähmen und häuslich zu machen gelernt hatte, iſt das Pferd, (denn der Elephant gehört in die ſpätere Zeit, nämlich des Luxus ſchon errichteter Staaten,) ſo wie die Kunſt, gewiſſe, für uns jetzt, ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit nach nicht mehr erkennbare Grasarten, Getraide genannt, anzubauen, imgleichen die Vervielfältigung und Verfeinerung der Obſtarten durch Verpflanzung und Einpfropfung, (vielleicht in Europa blos zweier Gattungen, der Holzäpfel und Holzbirnen,) nur im Zuſtande ſchon errichteter Staaten, wo geſichertes Grundeigenthum Statt fand, entſtehen konnte, — nachdem die Menſchen vorher in geſetzloſer Freiheit von dem Jagd-*), Fiſcher- und Hirtenleben bis zum Ackerleben durchgedrungen waren, und nun Salz und Eiſen erfunden ward, vielleicht die erſten weit und breit geſuchten Artikel eines Handelsverkehrs verſchiedener Völker wurden, wodurch ſie zuerſt in ein friedliches Verhältniß gegen einander, und ſo ſelbſt mit Entfernteren in Einverſtändniß, Gemeinſchaft und friedliches Verhältniß unter einander gebracht wurden.

---

*) Unter allen Lebensweiſen iſt das Jagdleben ohne Zweifel der geſitteten Verfaſſung am Meiſten zuwider; weil die Familien, die ſich da vereinzelnen müſſen, einander bald fremd und ſonach in weitläuftigen Wäldern zerſtreut, auch bald feindſelig werden, da eine jede zu Erwerbung ihrer Nahrung und Kleidung viel Raum bedarf. — Das Noachiſche Blutverbot, 1 M. IX, 4—6, (welches, öfters wiederholt, nachher gar den neuangenommenen Chriſten aus dem Heidenthum, obzwar in anderer Rückſicht, von den Judenchriſten zur Bedingung gemacht wurde, Apoſt. Geſch. XV, 20. XXI, 25.—) ſcheint uranfänglich nichts Anderes, als das Verbot des Jägerlebens geweſen zu ſein; weil in dieſem der Fall, das Fleiſch roh zu eſſen, oft eintreten muß, mit dem Letzteren alſo das Erſtere zugleich verboten wird.

Indem die Natur nun dafür gesorgt hat, daß Menschen allerwärts auf Erden leben könnten, so hat sie zugleich auch despotisch gewollt, daß sie allerwärts leben sollten, wenngleich wider ihre Neigung, und selbst ohne daß dieses Sollen zugleich einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hiezu vermittelst eines moralischen Gesetzes verbände, — sondern sie hat, zu diesem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt. — Wir sehen nämlich Völker, die an der Einheit ihrer Sprache die Einheit ihrer Abstammung kennbar machen, wie die Samojeden am Eismeer einerseits, und ein Volk von ähnlicher Sprache, zweihundert Meilen davon entfernt, im Altaischen Gebirge andererseits, wozwischen sich ein anderes, nämlich mongolisches, berittenes und hiemit kriegerisches Volk, gedrängt und so jenen Theil ihres Stammes, weit von diesem, in die unwirthbarsten Eisgegenden versprengt hat, wo sie gewiß nicht aus eigener Neigung sich hin verbreitet hätten*); — ebenso die Finnen in der nördlichsten Gegend von Europa, Lappen genannt, von den jetzt ebenso weit entfernten, aber der Sprache nach mit ihnen verwandten Ungarn durch dazwischen eingedrungene Gothische und Sarmatische Völker getrennt; und was kann wohl anders die Eskimos, (vielleicht uralte europäische Abenteurer, ein von allen Amerikanern ganz unterschiedenes Geschlecht,) in Norden, und die Pescherás im Süden von Amerika bis zum Feuerlande hingetrieben haben, als der Krieg, dessen sich die Natur als Mittel bedient, die Erde allerwärts zu bevölkern? Der Krieg aber selbst bedarf keines besonderen Bewegungsgrundes, sondern scheint auf die

*) Man könnte fragen: wenn die Natur gewollt hat, diese Eisküsten sollten nicht unbewohnt bleiben, was wird aus ihren Bewohnern, wenn sie ihnen dereinst, (wie zu erwarten ist,) kein Treibholz mehr zuführte? Denn es ist zu glauben, daß bei fortrückender Cultur die Einsassen der temperirten Erdstriche das Holz, was an den Ufern ihrer Ströme wächst, besser benutzen, es nicht in die Ströme fallen, und so in die See wegschwemmen lassen werden. Ich antworte: die Anwohner des Obstroms, des Jenisei, des Lená u. s. w. werden es ihnen durch Handel zuführen, und dafür die Producte aus dem Thierreich, woran das Meer an den Eisküsten so reich ist, einhandeln; wenn sie (die Natur) nur allererst den Frieden unter ihnen erzwungen haben wird.

menſchliche Natur gepfropft zu ſein, und ſogar als etwas Edles, wozu der Menſch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triefedern, beſeelt wird, zu gelten; ſo daß Kriegesmuth (von amerikaniſchen Wilden ſowohl, als den europäiſchen, in den Ritterzeiten,) nicht blos, wenn Krieg iſt (wie billig), ſondern auch, daß Krieg ſei, von unmittelbarem großem Werth zu ſein geurtheilt wird, und er oft, blos um jenen zu zeigen, angefangen, mithin in dem Kriege an ſich ſelbſt eine innere Würde geſetzt wird, ſogar daß ihm auch wohl Philoſophen, als einer gewiſſen Veredlung der Menſchheit, eine Lobrede halten, uneingedenk des Ausſpruchs jenes Griechen: „der Krieg iſt darin ſchlimm, daß er mehr böſe Leute macht, als er deren wegnimmt." — So viel von dem, was die Natur für ihren eigenen Zweck, in Anſehung der Menſchengattung als einer Thierklaſſe, thut.

Jetzt iſt die Frage, die das Weſentliche der Abſicht auf den ewigen Frieden betrifft: „Was die Natur in dieſer Abſicht, beziehungsweiſe auf den Zweck, den dem Menſchen ſeine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zur Begünſtigung ſeiner moraliſchen Abſicht thue, und wie ſie die Gewähr leiſte, daß dasjenige, was der Menſch nach Freiheitsgeſetzen thun ſollte, aber nicht thut, dieſer Freiheit unbeſchadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es thun werde, geſichert ſei, und zwar nach allen drei Verhältniſſen des öffentlichen Rechts, des Staats-, Völker- und weltbürgerlichen Rechts." — Wenn ich von der Natur ſage: ſie will, daß dieſes oder jenes geſchehe, ſo heißt das nicht ſo viel, als: ſie legt uns eine Pflicht auf, es zu thun, (denn das kann nur die zwangsfreie praktiſche Vernunft,) ſondern ſie thut es ſelbſt, wir mögen wollen oder nicht (fata volentem ducunt, nolentem trahunt).

1. Wenn ein Volk auch nicht durch innere Mißhelligkeit genöthigt würde, ſich unter den Zwang öffentlicher Geſetze zu begeben, ſo würde es doch der Krieg von außen thun, indem, nach der vorher erwähnten Naturanſtalt, ein jedes Volk ein anderes, es drängende Volk zum Nachbar vor ſich findet, gegen das es ſich inner-

lich zu einem Staat bilden muß, um, als Macht, gegen diesen gerüstet zu sein. Nun ist die republicanische Verfassung die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermaßen, daß Viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbstsüchtigen Neigungen zu Hülfe, so, daß es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt, (die allerdings im Vermögen der Menschen ist,) jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt; so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenngleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln, (wenn sie nur Verstand haben,) auflösbar und lautet so: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesammt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg ebenderselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten." Ein solches Problem muß auflöslich sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen, und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen. Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvoll-

kommen organiſirten Staaten ſehen, daß ſie ſich doch im äußeren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorſchreibt, ſchon ſehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon ſicherlich nicht die Urſache iſt, (wie denn auch nicht von dieſer die gute Staatsverfaſſung, ſondern vielmehr umgekehrt, von der letzteren allererſt die gute moraliſche Bildung eines Volks zu erwarten iſt,) mithin der Mechanismus der Natur durch ſelbſtſüchtige Neigungen, die natürlicher Weiſe einander auch äußerlich entgegenwirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieſer ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorſchrift, Raum zu machen, und hiemit auch, ſo viel an dem Staat ſelbſt liegt, den inneren ſowohl, als äußeren Frieden zu befördern und zu ſichern. — Hier heißt es alſo: die Natur *will* unwiderſtehlich, daß das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte. Was man nun hier verabſäumt zu thun, das macht ſich zuletzt ſelbſt, obzwar mit viel Ungemächlichkeit. — „Biegt man das Rohr zu ſtark, ſo brichts; und wer zu viel will, der will nichts." *Bouterwek.*

2. Die Idee des Völkerrechts ſetzt die *Abſonderung* vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und obgleich ein ſolcher Zuſtand an ſich ſchon ein Zuſtand des Krieges iſt, (wenn nicht eine föderative Vereinigung derſelben dem Ausbruch der Feindſeligkeiten vorbeugt;) ſo iſt doch ſelbſt dieſer nach der Vernunftidee beſſer, als die Zuſammenſchmelzung derſelben durch eine, die andere überwachſende und in eine Univerſalmonarchie übergehende Macht; weil die Geſetze mit dem vergrößerten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen, und ein ſeelenloſer Despotismus, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt. Indeſſen iſt dieſes das Verlangen jedes Staats (oder ſeines Oberhauptes), auf dieſe Art ſich in den dauernden Friedenszuſtand zu verſetzen, daß er, wo möglich, die ganze Welt beherrſcht. Aber die *Natur will* es anders. — Sie bedient ſich zweier Mittel, um Völker von der Vermiſchung abzuhalten und ſie abzuſondern, der Verſchiedenheit der *Sprachen* und

der Religionen*), die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Cultur und der allmähligen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Principien, zum Einverständnisse in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus (auf dem Kirchhofe der Freiheit,) durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaftesten Wetteifer derselben, hervorgebracht und gesichert wird.

3. Sowie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts, gern unter sich durch List oder Gewalt vereinigen möchte; so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten, (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern, und wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen; denn große Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, sich nur höchst selten zutragen und noch seltener glücken. — — Auf die Art garantirt die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zu-

*) Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade, als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel und ebenso verschiedene Religionsbücher (Zendavesta, Vedam, Koran u. s. w.) geben, aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene also können wohl nichts Anderes, als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Oerter verschieden sein kann, enthalten.

kunſt deſſelben (theoretiſch) zu weiſſagen, aber doch in praktiſcher Abſicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu dieſem (nicht blos chimäriſchen) Zwecke hinzuarbeiten.

Zweiter Zuſatz.

Geheimer Artikel zum ewigen Frieden. †)

Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts iſt objectiv d. i. ſeinem Inhalte nach betrachtet ein Widerſpruch; ſubjectiv aber, nach der Qualität der Perſon beurtheilt, die ihn dictirt, kann gar wohl darin ein Geheimniß Statt haben, daß ſie es nämlich für ihre Würde bedenklich findet, ſich öffentlich als Urheberin deſſelben anzukündigen.

Der einzige Artikel dieſer Art iſt in dem Satze enthalten: „Die Maximen der Philoſophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens ſollen von den zum Kriege gerüſteten Staaten zu Rathe gezogen werden.“

Es ſcheint aber für die geſetzgebende Auctorität eines Staates, dem man natürlicher Weiſe die größte Weisheit beilegen muß, verkleinerlich zu ſein, über die Grundſätze ſeines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philoſophen) Belehrung zu ſuchen; gleichwohl aber ſehr rathſam es zu thun. Alſo wird der Staat die Letzteren ſtillſchweigend, (alſo indem er ein Geheimniß daraus macht,) dazu auffordern, welches ſoviel heißt, als: er wird ſie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensſtiftung reden laſſen, (denn das werden ſie ſchon von ſelbſt thun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet,) und die Uebereinkunft der Staaten unter einander über dieſen Punct bedarf auch keiner beſonderen Verabredung der Staaten unter ſich in dieſer Abſicht, ſondern liegt ſchon in der Verpflichtung

†) Dieſer zweite Zuſatz iſt erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

durch allgemeine (moralische gesetzgebende) Menschenvernunft. — Es ist aber hiemit nicht gemeint, daß der Staat den Grundsätzen des Philosophen vor den Aussprüchen des Juristen (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug einräumen müsse, sondern nur, daß man ihn höre. Der Letztere, der die Wage des Rechts und nebenbei auch das Schwert der Gerechtigkeit sich zum Symbol gemacht hat, bedient sich gemeiniglich des letzteren, nicht um etwa blos alle fremde Einflüsse von dem ersteren abzuhalten, sondern wenn die eine Schaale nicht sinken will, das Schwert mit hinein zu legen (vae victis), wozu der Jurist, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist, die größte Versuchung hat, weil es seines Amts nur ist, vorhandene Gesetze anzuwenden, nicht aber, ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen, zu untersuchen, und rechnet diesen in der That niedrigeren Rang seiner Facultät darum, weil er mit Macht begleitet ist, (wie es auch mit den beiden anderen der Fall ist,) zu den höheren. — Die philosophische steht unter dieser verbündeten Gewalt auf einer sehr niedrigen Stufe. So heißt es z. B. von der Philosophie, sie sei die Magd der Theologie (und eben so lautet es von den zwei anderen). — Man sieht aber nicht recht, „ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt."

Daß Könige philosophiren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche, (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist Beiden zu Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich, und weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos.

Anhang.

I.

Ueber die Mißhelligkeit zwiſchen der Moral und der Politik, in Abſicht auf den ewigen Frieden.

Die Moral iſt ſchon an ſich ſelbſt eine Praxis in objectiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Geſetzen, nach denen wir handeln ſollen, und es iſt offenbare Ungereimtheit, nachdem man dieſem Pflichtbegriff ſeine Autorität zugeſtanden hat, noch ſagen zu wollen, daß man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieſer Begriff von ſelbſt weg (ultra posse nemo obligatur); mithin kann es keinen Streit der Politik, als ausübender Rechtslehre, mit der Moral, als einer ſolchen, aber theoretiſchen, (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben: man müßte denn unter der letzteren eine allgemeine Klugheitslehre d. i. eine Theorie der Maximen verſtehen, zu ſeinen auf Vortheil berechneten Abſichten die tauglichſten Mittel zu wählen, d. i. leugnen, daß es überhaupt eine Moral gebe.

Die Politik ſagt: „Seid klug wie die Schlangen;" die Moral ſetzt (als einſchränkende Bedingung) hinzu: „und ohne Falſch wie die Tauben." Wenn Beides nicht in einem Gebote zuſammen beſtehen kann, ſo iſt wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; ſoll aber doch durchaus Beides vereinigt ſein, ſo iſt der Begriff vom Gegentheil abſurd, und die Frage,

wie jener Streit auszugleichen sei, läßt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Obgleich der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis leider! sehr häufig widerspricht; so ist doch der gleichfalls theoretische: Ehrlichkeit ist besser, denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d. i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Thun und Lassen der Menschen nach dem Mechanismus der Natur mit Sicherheit vorherverkündigen, (obgleich ihn dem Wunsche gemäß hoffen) lassen. Was man aber zu thun habe, um im Gleise der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu, und hiemit zum Endzweck leuchtet sie uns überall hell genug vor.

Nun gründet aber der Praktiker, (dem die Moral bloße Theorie ist,) seine trostlose Absprechung unserer gutmüthigen Hoffnung (selbst bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: daß er aus der Natur des Menschen vorherzusehen vorgibt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen. — Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprincipien zu leben, (die distributive Einheit des Willens Aller) zu diesem Zweck nicht hinreichend, sondern daß Alle zusammen diesen Zustand wollen, (die collective Einheit des vereinigten Willens,) diese Auflösung einer schweren Aufgabe wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft werde; und da also über diese Verschiedenheit des particularen Wollens Aller noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muß, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen, welches Keiner von Allen vermag: so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich, (da

man ohnedem des Geſetzgebers moraliſche Geſinnung hiebei wenig in Anſchlag bringen kann, er werde, nach geſchehener Vereinigung der wüſten Menge in ein Volk, dieſem es nur überlaſſen, eine rechtliche Verfaſſung durch ihren gemeinſamen Willen zu Stande zu bringen,) große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung ſchon zum Voraus erwarten läßt.

Da heißt es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird ſich vom Volk nicht Geſetze vorſchreiben laſſen. Ein Staat, der einmal im Beſitz iſt, unter keinen äußeren Geſetzen zu ſtehen, wird ſich in Anſehung der Art, wie er gegen andere Staaten ſein Recht ſuchen ſoll, nicht von ihrem Richterſtuhl abhängig machen, und ſelbſt ein Welttheil, wenn er ſich einem anderen, der ihm übrigens nicht im Wege iſt, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verſtärkung ſeiner Macht, durch Beraubung oder gar Beherrſchung deſſelben, nicht unbenutzt laſſen; und ſo zerrinnen nun alle Plane der Theorie für das Staats-, Völker-, und Weltbürgerrecht in ſachleere unausführbare Ideale; dagegen eine Praxis, die auf empiriſche Principien der menſchlichen Natur gegründet iſt, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen ſicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moraliſches Geſetz gibt, ſondern Alles, was geſchieht oder geſchehen kann, bloſer Mechanismus der Natur iſt, ſo iſt Politik, (als Kunſt, dieſen zur Regierung der Menſchen zu benutzen,) die ganze praktiſche Weisheit, und der Rechtsbegriff ein ſachleerer Gedanke. Findet man dieſen aber doch unumgänglich nöthig, mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einſchränkenden Bedingung der letzteren zu erheben, ſo muß die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen moraliſchen Politiker, d. i. einen, der die Principien der Staatsklugheit ſo nimmt, daß ſie mit der Moral zuſammen beſtehen können, aber nicht einen politiſchen Moraliſten denken, der ſich eine Moral ſo ſchmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns ſich zuträglich findet.

Der moraliſche Politiker wird es ſich zum Grundſatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfaſſung oder im Staatenverhältniß angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, ſo ſei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu ſein, wie ſie, ſobald wie möglich, gebeſſert und dem Naturrecht, ſowie es in der Idee der Vernunft uns zum Muſter vor Augen ſteht, angemeſſen gemacht werden könne; ſollte es auch ihrer Selbſtſucht Aufopferungen koſten. Da nun die Zerreißung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine beſſere Verfaſſung an die Stelle derſelben zu treten in Bereitſchaft iſt, aller, hierin mit der Moral einhelligen Staatsklugheit zuwider iſt; ſo wäre es zwar ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müſſe ſofort und mit Ungeſtüm abgeändert werden; aber daß wenigſtens die Maxime der Nothwendigkeit einer ſolchen Abänderung dem Machthabenden innigſt beiwohne, um in beſtändiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgeſetzen beſten Verfaſſung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann ſich auch ſchon republicaniſch *regieren*, wenn er gleich noch der vorliegenden Conſtitution nach despotiſche *Herrſchermacht* beſitzt; bis allmählig das Volk des Einfluſſes der bloſen Idee der Autorität des Geſetzes, (gleich als ob es phyſiſche Gewalt beſäße,) fähig wird, und ſonach zur eigenen Geſetzgebung, (welche urſprünglich auf Recht gegründet iſt,) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungeſtüm einer von der ſchlechten Verfaſſung erzeugten *Revolution* unrechtmäßiger Weiſe eine geſetzmäßigere errungen wäre, ſo würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müſſen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen, obgleich während derſelben Jeder, der ſich damit gewaltthätig oder argliſtig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen ſein würde. Was aber das äußere Staatenverhältniß betrifft, ſo kann von einem Staat nicht verlangt werden, daß er ſeine, obgleich despotiſche Verfaſſung, (die aber doch die ſtärkere in Beziehung auf äußere Feinde iſt,) ablegen ſolle, ſo lange er Gefahr läuft, von anderen Staaten ſofort verſchlungen zu

werden; mithin muß bei jenem Vorſatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu beſſerer Zeitgelegenheit erlaubt ſein *).

Es mag alſo immer ſein, daß die despotiſirenden (in der Ausübung fehlenden) Moraliſten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angeprieſene Maßregeln) mannigfaltig verſtoßen, ſo muß ſie doch die Erfahrung, bei dieſem ihrem Verſtoß wider die Natur, nach und nach in ein beſſeres Gleis bringen; ſtatt deſſen die moraliſirenden Politiker, durch Beſchönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwande einer, des Guten nach der Idee, wie ſie die Vernunft vorſchreibt, nicht fähigen menſchlichen Natur, ſoviel an ihnen iſt, das Beſſerwerden unmöglich machen und die Rechtsverletzung verewigen.

Statt der Praxis, deren ſich dieſe ſtaatsklugen Männer rühmen, gehen ſie mit Praktiken um, indem ſie blos darauf bedacht ſind, dadurch, daß ſie der jetzt herrſchenden Gewalt zum Munde reden, (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen,) das Volk und, wo möglich, die ganze Welt Preis zu geben; nach der Art ächter Juriſten (vom Handwerke, nicht von der Geſetzgebung,) wenn ſie ſich bis zur Politik verſteigen. Denn da dieſer ihr Geſchäft nicht iſt, über Geſetzgebung ſelbſt zu vernünfteln, ſondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, ſo muß ihnen jede, jetzt vorhandene geſetzliche Verfaſſung und, wenn dieſe höheren Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die

*) Dies ſind Erlaubnißgeſetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch ſo lange beharren zu laſſen, bis zur völligen Umwälzung Alles entweder von ſelbſt gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden; weil doch irgend eine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige Verfaſſung beſſer iſt, als gar keine, welches letztere Schickſal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde. — Die Staatsweisheit wird ſich alſo in dem Zuſtande, worin die Dinge jetzt ſind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemeſſen, zur Pflicht machen; Revolutionen aber, wo ſie die Natur von ſelbſt herbeiführt, nicht zur Beſchönigung einer noch größeren Unterdrückung, ſondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprincipien gegründete geſetzliche Verfaſſung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen.

beste sein; wo dann Alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein, ihnen den Wahn einflößt, auch über Principien einer Staatsverfassung überhaupt nach Rechtsbegriffen, (mithin a priori, nicht empirisch) urtheilen zu können; wenn sie darauf groß thun, Menschen zu kennen, (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu thun haben,) ohne doch den Menschen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen, (wozu ein höherer Standpunct der anthropologischen Beobachtung erfordert wird,) mit diesen Begriffen aber versehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen: so können sie diesen Ueberschritt nicht anders, als mit dem Geist der Chicane thun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen, nur nach Freiheitsprincipien gesetzmäßigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker, mit Vorbeigehung jener Idee, empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am Besten bestandenen, mehrentheils aber rechtswidrigen Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er sich hiezu bedient, (ob er sie zwar nicht laut werden läßt,) laufen ohngefähr auf folgende sophistische Maximen hinaus.

1. **Fac et excusa.** Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein Volk, oder über ein anderes benachbarte); die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen, und die Gewalt beschönigen lassen, (vornehmlich im ersten Fall, wo die obere Gewalt im Inneren sofort auch die gesetzgebende Obrigkeit ist, der man gehorchen muß, ohne darüber zu vernünfteln,) als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe sinnen, und die Gegengründe darüber noch erst abwarten wollte. Diese Dreistigkeit selbst gibt einen gewissen Anschein von innerer Ueberzeugung der Rechtmäßigkeit der That, und der Gott **bonus eventus** ist nachher der beste Rechtsvertreter.

2. **Si fecisti, nega.** Was du ſelbſt verbrochen haſt, z. B. um dein Volk zur Verzweiflung und ſo zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, daß es deine Schuld ſei; ſondern behaupte, daß es die der Widerſpenſtigkeit der Unterthanen, oder auch, bei deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks, die Schuld der Natur des Menſchen ſei, der, wenn er dem Anderen nicht mit Gewalt zuvorkommt, ſicher darauf rechnen kann, daß dieſer ihm zuvorkommen und ſich ſeiner bemächtigen werde.

3. **Divide et impera.** Das iſt: ſind gewiſſe privilegirte Häupter in deinem Volk, welche dich blos zu ihrem Oberhaupte (primus inter pares) gewählt haben, ſo veruneinige jene unter einander, und entzweie ſie mit dem Volk; ſtehe nun dem Letzteren unter Vorſpiegelung größerer Freiheit bei, ſo wird Alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Oder ſind es äußere Staaten, ſo iſt Erregung der Mißhelligkeit unter ihnen ein ziemlich ſicheres Mittel, unter dem Schein des Beiſtandes des Schwächeren einen nach dem anderen dir zu unterwerfen.

Durch dieſe politiſchen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen; denn ſind insgeſammt ſchon allgemein bekannt; auch iſt es mit ihnen nicht der Fall ſich zu ſchämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn weil ſich große Mächte nie vor dem Urtheil des gemeinen Haufens, ſondern nur eine vor der anderen ſchämen, was aber jene Grundſätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, ſondern nur das Mißlingen derſelben ſie beſchämt machen kann, (denn in Anſehung der Moralität der Maximen kommen ſie alle untereinander überein;) ſo bleibt ihnen immer die politiſche Ehre übrig, auf die ſie ſicher rechnen können, nämlich die der Vergrößerung ihrer Macht, auf welchem Wege ſie auch erworben ſein mag*).

*) Wenngleich eine gewiſſe in der menſchlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit von Menſchen, die in einem Staat zuſammen leben, noch bezweifelt und ſtatt ihrer der Mangel einer, noch nicht weit genug fortgeſchrittenen

Aus allen diesen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand unter Menschen aus dem kriegerischen des Naturzustandes herauszubringen, erhellt wenigstens so viel: daß die Menschen, ebensowenig in ihren Privatverhältnissen, als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich blos auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Begriffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorsam aufzukündigen, (welches vornehmlich in dem des Völkerrechts auffallend ist,) sondern ihm an sich alle gebührende Ehre widerfahren lassen, wenn sie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen aussinnen sollten, um ihm in der Praxis auszuweichen und der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband alles Rechts zu sein. — Um dieser Sophisterei, (wenngleich nicht der durch sie beschönigten Ungerechtig-

---

Cultur (die Rohigkeit) zur Ursache der gesetzwidrigen Erscheinungen ihrer Denkungsart mit einigem Scheine angeführt werden möchte, so fällt sie doch, im äußeren Verhältniß der Staaten gegen einander, ganz unverdeckt und unwidersprechlich in die Augen. Im Inneren jedes Staats ist sie durch den Zwang der bürgerlichen Gesetze verschleiert, weil der Neigung zur wechselseitigen Gewaltthätigkeit der Bürger eine größere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegenwirkt, und so nicht allein dem Ganzen einen moralischen Anstrich (causae non causae) gibt, sondern auch dadurch, daß dem Ausbruch gesetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeschoben wird, die Entwickelung der moralischen Anlage zur unmittelbaren Achtung fürs Recht wirklich viel Erleichterung bekommt. — Denn ein Jeder glaubt nun von sich, daß er wohl den Rechtsbegriff heilig halten und treu befolgen würde, wenn er sich nur von jedem Anderen eines Gleichen gewärtigen könnte; welches letztere ihm die Regierung zum Theil sichert; wodurch dann ein großer Schritt zur Moralität, (obgleich noch nicht moralischer Schritt) gethan wird, diesem Pflichtbegriff auch um sein selbst willen, ohne Rücksicht auf Erwiederung anhänglich zu sein. — Da ein Jeder aber, bei seiner guten Meinung von sich selber, doch die böse Gesinnung bei allen Anderen voraussetzt, so sprechen sie einander wechselseitig ihr Urtheil: daß sie Alle, was das Factum betrifft, wenig taugen; (woher es komme, da es doch der Natur des Menschen, als eines freien Wesens, nicht Schuld gegeben werden kann, mag unerörtert bleiben.) Da aber doch auch die Achtung für den Rechtsbegriff, deren der Mensch sich schlechterdings nicht entschlagen kann, die Theorie des Vermögens, ihm angemessen zu werden, auf das Feierlichste sanctionirt, so sieht ein Jeder, daß er seinerseits jenem gemäß handeln müsse, Andere mögen es halten, wie sie wollen.

keit,) ein Ende zu machen und die falſchen Vertreter der Mächtigen der Erde zum Geſtändniſſe zu bringen, daß es nicht das Recht, ſondern die Gewalt ſei, der ſie zum Vortheil ſprechen, von welcher ſie, gleich als ob ſie ſelbſt hiebei was zu befehlen hätten, den Ton annehmen, wird es gut ſein, das Blendwerk aufzudecken, womit man ſich und Andere hintergeht, das oberſte Princip, von dem die Abſicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen: das alles das Böſe, was ihm im Wege iſt, davon herrühre, daß der politiſche Moraliſt da anfängt, wo der moraliſche Politiker billiger Weiſe endigt, und, indem er ſo die Grundſätze dem Zweck unterordnet, (d. i. die Pferde hinter den Wagen ſpannt,) ſeine eigenen Abſichten vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverſtändniß zu bringen.

Um die praktiſche Philoſophie mit ſich ſelbſt einig zu machen, iſt nöthig, zuvörderſt die Frage zu entſcheiden: ob in Aufgaben der praktiſchen Vernunft vom materialen Princip derſelben, dem Zweck (als Gegenſtand der Willkühr) der Anfang gemacht werden müſſe, oder vom formalen, d. i. demjenigen (blos auf Freiheit im äußeren Verhältniß geſtellten), darnach es heißt: handle ſo, daß du wollen kannſt, deine Maxime ſolle ein allgemeines Geſetz werden, (der Zweck mag ſein, welcher er wolle.)

Ohne alle Zweifel muß das letztere Princip vorangehen; denn es hat, als Rechtsprincip, unbedingte Nothwendigkeit, ſtatt deſſen das erſtere nur unter Vorausſetzung empiriſcher Bedingungen des vorgeſetzten Zwecks, nämlich der Ausführung deſſelben, nöthigend iſt, und wenn dieſer Zweck (z. B. der ewige Friede) auch Pflicht wäre, ſo müßte doch dieſe ſelbſt aus dem formalen Princip der Maximen äußerlich zu handeln abgeleitet worden ſein. — Nun iſt das erſtere Princip, das des politiſchen Moraliſten, (das Problem des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts,) eine bloſe Kunſtaufgabe (problema technicum), das zweite dagegen, als Princip des moraliſchen Politikers, welchem es eine ſittliche Aufgabe (problema morale) iſt, im Verfahren von dem anderen himmelweit unterſchieden, um den ewigen Frieden, den

man nun nicht blos als physisches Gut, sondern auch als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zustand wünscht, herbeizuführen.

Zur Auflösung des ersten, nämlich des Staats-Klugheitsproblems, wird viel Kenntniß der Natur erfordert, um ihren Mechanismus zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ist alle diese ungewiß in Ansehung ihres Resultats, den ewigen Frieden betreffend; man mag nun die eine oder die andere der drei Abtheilungen des öffentlichen Rechts nehmen. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge, oder Lockspeise der Eitelkeit, ob durch Obergewalt eines Einzigen, oder durch Vereinigung mehrerer Häupter, vielleicht auch blos durch einen Dienstadel, oder durch Volksgewalt, im Inneren, und zwar auf lange Zeit gehalten werden könne, ist ungewiß. Man hat von allen Regierungsarten, (die einzige ächt-republicanische, die aber nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen kann, ausgenommen,) Beispiele des Gegentheils in der Geschichte. — Noch ungewisser ist ein auf Statuten nach Ministerialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache ist und auf Verträgen beruht, die in demselben Act ihrer Beschließung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. — Dagegen dringt sich die Auflösung des zweiten, nämlich des Staatsweisheitsproblems, so zu sagen, von selbst auf, ist Jedermann einleuchtend, und macht alle Künstelei zu Schanden, führt dabei gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilter Weise mit Gewalt herbeizuziehen, sondern sich ihm, nach Beschaffenheit der günstigen Umstände, unablässig zu nähern.

Da heißt es denn: „trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen." Denn das hat die Moral Eigenthümliches an sich, und zwar in Ansehung ihrer Grundsätze des öffentlichen Rechts, (mithin in Beziehung auf eine a priori erkennbare Politik,) daß, je weniger sie das Verhalten von dem vorgesetzten Zweck, dem beabsichtigten, es sei physischem oder sittlichem Vortheil, abhängig macht,

deſto mehr ſie dennoch zu dieſem im Allgemeinen zuſammenſtimmt; welches daher kömmt, weil es gerade der a priori gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältniß verſchiedener Völker untereinander) iſt, der allein, was unter Menſchen Rechtens iſt, beſtimmt; dieſe Vereinigung des Willens Aller aber, wenn nur in der Ausübung conſequent verfahren wird, auch nach dem Mechanismus der Natur, zugleich die Urſache ſein kann, die abgezweckte Wirkung hervorzubringen und dem Rechtsbegriffe Effect zu verſchaffen. — So iſt es z. B. ein Grundſatz der moraliſchen Politik: daß ſich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen ſolle, und dieſes Princip iſt nicht auf Klugheit, ſondern auf Pflicht gegründet. Nun mögen dagegen politiſche Moraliſten noch ſo viel über den Naturmechanismus einer in Geſellſchaft tretenden Menſchenmenge, welcher jene Grundſätze entkräftete und ihre Abſicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beiſpiele ſchlecht organiſirter Verfaſſungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräſentationsſyſtem) ihre Behauptung dagegen zu beweiſen ſuchen, ſo verdienen ſie kein Gehör; vornehmlich da eine ſolche verderbliche Theorie das Uebel wohl gar ſelbſt bewirkt, was ſie vorherſagt, nach welcher der Menſch mit den übrigen lebenden Maſchinen in eine Klaſſe geworfen wird, denen nur noch das Bewußtſein, daß ſie nicht freie Weſen ſind, beiwohnen dürfte, um ſie in ihrem eigenen Urtheil zu den elendeſten unter allen Weltweſen zu machen.

Der zwar etwas renommiſtiſch klingende, ſprüchwörtlich in Umlauf gekommene, aber wahre Satz: fiat justitia, pereat mundus, das heißt zu deutſch: „es herrſche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgeſammt darüber zu Grunde gehen," iſt ein wackerer, alle durch Argliſt oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abſchneidender Rechtsgrundſatz; nur daß er nicht mißverſtanden, und etwa als Erlaubniß, ſein eigenes Recht mit der größten Strenge zu benutzen, (welches der ethiſchen Pflicht widerſtreiten würde,) ſondern als Verbindlichkeit der Machthabenden, Niemandem ſein Recht aus Ungunſt oder Mitleiden gegen Andere zu weigern

oder zu schmälern, verstanden wird; wozu vorzüglich eine nach reinen Rechtsprincipien eingerichtete innere Verfassung des Staats, dann aber auch die der Vereinigung desselben mit anderen benachbarten oder auch entfernten Staaten zu einer, (einem allgemeinen Staat analogischen) gesetzlichen Ausgleichung ihrer Streitigkeiten erfordert wird. — Dieser Satz will nichts Anderes sagen, als: die politischen Maximen müssen nicht von der, aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstande macht (vom Wollen), als dem obersten (aber empirischen) Princip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Princip a priori durch reine Vernunft gegeben ist,) ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen. Die Welt wird keinesweges dadurch untergehen, daß der bösen Menschen weniger wird. Das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, daß es in seinen Absichten, (vornehmlich in Verhältniß gegen andere Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist, und so dem (moralischen) Princip des Guten, wenngleich durch langsame Fortschritte, Platz macht.

Es gibt also objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjectiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muß,) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient, deren wahrer Muth (nach dem Grundsatze: **tu ne cede malis, sed contra audentior ito,**) in gegenwärtigem Falle nicht sowohl darin besteht, den Uebeln und Aufopferungen mit festem Vorsatz sich entgegenzusetzen, welche hiebei übernommen werden müssen, sondern dem weit gefährlicheren, lügenhaften und verrätherischen, aber doch vernünftelnden, die Schwäche der menschlichen Natur zur Rechtfertigung aller Uebertretung vorspiegelnden

böſen Princip in uns ſelbſt in die Augen zu ſehen und ſeine Argliſt zu beſiegen.

In der That kann der politiſche Moraliſt ſagen: Regent und Volk, oder Volk und Volk thun **einander** nicht Unrecht, wenn ſie einander gewaltthätig oder hinterliſtig befehden, ob ſie zwar überhaupt darin Unrecht thun, daß ſie dem Rechtsbegriffe, der allein den Frieden auf ewig begründen könnte, alle Achtung verſagen. Denn weil der Eine ſeine Pflicht gegen den Anderen übertritt, der gerade ebenſo rechtswidrig gegen jenen geſinnt iſt, ſo geſchieht ihnen beiderſeits ganz recht, wenn ſie ſich untereinander aufreiben, doch ſo, daß von dieſer Race immer noch genug übrig bleibt, um dieſes Spiel bis zu den entfernteſten Zeiten nicht aufhören zu laſſen, damit eine ſpäte Nachkommenſchaft an ihnen dereinſt ein warnendes Beiſpiel nehme. Die Vorſehung im Laufe der Welt iſt hiebei gerechtfertigt; denn das moraliſche Princip im Menſchen erlöſcht nie, die, pragmatiſch, zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft wächſt noch dazu beſtändig durch immer fortſchreitende Cultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein: daß nämlich ein ſolcher Schlag von verderbten Weſen überhaupt hat auf Erden ſein ſollen, ſcheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können, (wenn wir annehmen, daß es mit dem Menſchengeſchlechte nie beſſer beſtellt ſein werde, noch könne;) aber dieſer Standpunct der Beurtheilung iſt für uns viel zu hoch, als daß wir unſere Begriffe (von Weisheit) der oberſten uns unerforſchlichen Macht in theoretiſcher Abſicht unterlegen könnten. — Zu ſolchen verzweifelten Folgerungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reinen Rechtsprincipien haben objective Realität, d. i. ſie laſſen ſich ausführen; und darnach müſſe auch von Seiten des Volks im Staate, und weiterhin von Seiten der Staaten gegen einander gehandelt werden; die empiriſche Politik mag auch dagegen einwenden, was ſie wolle. Die wahre Politik kann alſo keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für ſich ſelbſt eine ſchwere Kunſt iſt, ſo iſt doch Vereinigung derſel-

ben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. — Das Recht dem Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbiren, und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) ausſinnen, sondern alle Politik muß ihre Kniee vor dem ersteren beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.

II.

Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transscendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts.

Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch-gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten unter einander), so wie es sich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abstrahire, so bleibt noch die Form der Publicität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit, (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann,) mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde.

Diese Fähigkeit der Publicität muß jeder Rechtsanspruch haben, und sie kann also, da es sich ganz leicht beurtheilen läßt, ob sie in einem vorkommenden Falle Statt finde, d. i. ob sie sich mit den Grundsätzen des Handelnden vereinigen lasse oder nicht, ein leicht zu brauchendes, **a priori** in der Vernunft anzutreffendes Kriterium abgeben, im letzteren Falle die Falschheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anspruchs (**praetensio juris**), gleichsam durch ein Experiment der reinen Vernunft, sofort zu erkennen.

Nach einer solchen Abstraction von allem Empirischen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält, (dergleichen das

Bösartige der menſchlichen Natur iſt, welches den Zwang nothwendig macht,) kann man folgenden Satz die transſcendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

„Alle auf das Recht anderer Menſchen bezogene Handlungen, deren Maxime ſich nicht mit der Publicität verträgt, ſind unrecht.“

Dieſes Princip iſt nicht blos als ethiſch (zur Tugendlehre gehörig), ſondern auch als juridiſch (das Recht der Menſchen angehend) zu betrachten. Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden laſſen, ohne dadurch meine eigene Abſicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muß, wenn ſie gelingen ſoll, und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne daß dadurch unausbleiblich der Widerſtand Aller gegen meinen Vorſatz gereizt werde, kann dieſe nothwendige und allgemeine, mithin a priori einzuſehende Gegenbearbeitung Aller gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit ſie Jedermann bedroht. — Es iſt ferner blos negativ, d. i. es dient nur, um, vermittelſt deſſelben, was gegen Andere nicht recht iſt, zu erkennen. — Es iſt gleich einem Axiom unerweislich-gewiß und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beiſpielen des öffentlichen Rechts zu erſehen iſt.

1. Was das Staatsrecht (jus civitatis), nämlich das innere betrifft; ſo kommt in ihm die Frage vor, welche Viele für ſchwer zu beantworten halten, und die das transſcendentale Princip der Publicität ganz leicht auflöſt: „iſt Aufruhr ein rechtmäßiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines ſogenannten Tyrannen (non titulo, sed exercitio talis) abzuwerfen?“ Die Rechte des Volks ſind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geſchieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran iſt kein Zweifel. Nichtsdeſtoweniger iſt es doch von den Unterthanen im höchſten Grade unrecht, auf dieſe Art ihr Recht zu ſuchen, und ſie können ebenſowenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn ſie in dieſem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteſte Strafe ausſtehen müßten.

Hier kann nun Vieles für und dawider vernünftelt werden,

wenn man es durch eine dogmatische Deduction der Rechtsgründe ausmachen will; allein das transscendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann sich diese Weitläuftigkeit ersparen. Nach demselben fragt sich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk selbst, ob es sich wohl getraue, die Maxime des Vorsatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man sieht leicht ein, daß, wenn man es bei der Stiftung einer Staatsverfassung zur Bedingung machen wollte, in gewissen vorkommenden Fällen gegen das Oberhaupt Gewalt auszuüben, so müßte das Volk sich einer rechtmäßigen Macht über jenes anmaßen. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder, wenn beides zur Bedingung der Staatserrichtung gemacht würde, so würde gar keine möglich sein, welches doch die Absicht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet also dadurch ein, daß die Maxime desselben dadurch, daß man sich öffentlich dazu bekennte, seine eigene Absicht unmöglich machen würde. Man müßte sie also nothwendig verheimlichen. — Das Letztere wäre aber von Seiten des Staatsoberhauptes eben nicht nothwendig. Er kann frei heraus sagen, daß er jeden Aufruhr mit dem Tode der Rädelsführer bestrafen werde, diese mögen auch immer glauben, er habe seinerseits das Fundamentalgesetz zuerst übertreten; denn wenn er sich bewußt ist, die unwiderstehliche Obergewalt zu besitzen, (welches auch in jeder bürgerlichen Verfassung so angenommen werden muß, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen Jeden im Volk gegen den Anderen zu schützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen,) so darf er nicht sorgen, durch die Bekanntwerdung seiner Maxime seine eigene Absicht zu vereiteln, womit auch ganz wohl zusammenhängt, daß, wenn der Aufruhr dem Volk gelänge, jenes Oberhaupt in die Stelle des Unterthans zurücktreten, ebensowohl keinen Wiedererlangungsaufruhr beginnen, aber auch nicht zu befürchten haben müßte, wegen seiner vormaligen Staatsführung zur Rechenschaft gezogen zu werden.

2. Was das Völkerrecht betrifft. — Nur unter Voraussetzung irgend eines rechtlichen Zustandes, (d. i. derjenigen äu-

ßeren Bedingung, unter der dem Menſchen ein Recht wirklich zu Theil werden kann,) kann von einem Völkerrecht die Rede ſein; weil es, als ein öffentliches Recht, die Publication eines, Jedem das Seine beſtimmenden allgemeinen Willens ſchon in ſeinem Begriffe enthält, und dieſer status juridicus muß aus irgend einem Vertrage hervorgehen, der nicht eben (gleich dem, woraus ein Staat entſpringt,) auf Zwangsgeſetze gegründet ſein darf, ſondern allenfalls auch der einer fortwährend-freien Aſſociation ſein kann, wie der oben erwähnte der Föderalität verſchiedener Staaten. Denn ohne irgend einen rechtlichen Zuſtand, der die verſchiedenen (phyſiſchen oder moraliſchen) Perſonen thätig verknüpft, mithin im Naturzuſtande, kann es kein anderes, als blos ein Privatrecht geben. — Hier tritt nun auch ein Streit der Politik mit der Moral (dieſe als Rechtslehre betrachtet) ein, wo dann jenes Kriterium der Publicität der Maximen gleichfalls ſeine leichte Anwendung findet, doch nur ſo: daß der Vertrag die Staaten nur in der Abſicht verbindet, unter einander und zuſammen gegen andere Staaten ſich im Frieden zu erhalten, keineswegs aber um Erwerbungen zu machen. — Da treten nun folgende Fälle der Antinomie zwiſchen Politik und Moral ein, womit zugleich die Löſung derſelben verbunden wird.

a) „Wenn einer dieſer Staaten dem anderen etwas verſprochen hat, es ſei Hülfleiſtung, oder Abtretung gewiſſer Länder, oder Subſidien u. dgl.; [ſo] fragt ſich, ob er ſich in einem Fall, an dem des Staats Heil hängt, vom Worthalten dadurch losmachen kann, daß er ſich in einer doppelten Perſon betrachtet wiſſen will, erſtlich als Souverain, da er Niemandem in ſeinem Staat verantwortlich iſt; dann aber wiederum blos als oberſter Staatsbeamte, der dem Staat Rechenſchaft geben müſſe; da denn der Schluß dahin ausfällt, daß, wozu er ſich in der erſteren Qualität verbindlich gemacht hat, davon werde er in der zweiten losgeſprochen." — Wenn nun aber ein Staat (oder deſſen Oberhaupt) dieſe ſeine Maxime laut werden ließe, ſo würde natürlicher Weiſe entweder ein jeder Andere ihn fliehen, oder ſich mit Anderen vereini-

gen, um seinen Anmaßungen zu widerstehen, welches beweiset, daß Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf diesen Fuß (der Offenheit) ihren Zweck selber vereiteln, mithin jene Maxime unrecht sein müsse.

b) „Wenn eine bis zur furchtbaren Größe (potentia tremenda) angewachsene benachbarte Macht Besorgniß erregt: kann man annehmen, sie werde, weil sie kann, auch unterdrücken wollen, und gibt das den Mindermächtigen ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derselben, auch ohne vorhergegangene Beleidigung?" — Ein Staat, der seine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Uebel nur noch gewisser und schneller herbeiführen. Denn die größere Macht würde der kleineren zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letzteren betrifft, so ist das nur ein schwacher Rohrstab gegen den, der das divide et impera zu benutzen weiß. — Diese Maxime der Staatsklugheit, öffentlich erklärt, vereitelt also nothwendig ihre eigene Absicht, und ist folglich ungerecht.

c) „Wenn ein kleinerer Staat durch seine Lage den Zusammenhang eines größeren trennt, der diesem doch zu seiner Erhaltung nöthig ist, ist dieser nicht berechtigt, jenen sich zu unterwerfen und mit dem seinigen zu vereinigen?" — Man sieht leicht, daß der größere eine solche Maxime ja nicht vorher müsse laut werden lassen; denn entweder die kleineren Staaten würden sich frühzeitig vereinigen, oder andere Mächtige würden um diese Beute streiten, mithin macht sie sich durch ihre Offenheit selbst unthunlich; ein Zeichen, daß sie ungerecht ist und es auch in sehr hohem Grade sein kann; denn ein klein Object der Ungerechtigkeit hindert nicht, daß die daran bewiesene Ungerechtigkeit sehr groß sei.

3. Was das Weltbürgerrecht betrifft, so übergehe ich es hier mit Stillschweigen; weil wegen der Analogie desselben mit dem Völkerrecht die Maximen desselben leicht anzugeben und zu würdigen sind.

Man hat hier nun zwar an dem Princip der Unverträglichkeit der Maximen des Völkerrechts mit der Publicität ein gutes Kenn-

zeichen der Nichtübereinſtimmung der Politik mit der Moral (als Rechtslehre). Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches denn die Bedingung iſt, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinſtimmen? Denn es läßt ſich nicht umgekehrt ſchließen: daß, welche Maximen die Publicität vertragen, dieſelben darum auch gerecht ſind; weil, wer die entſchiedene Obermacht hat, ſeiner Maximen nicht Hehl haben darf. — Die Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt iſt: daß zuvörderſt ein rechtlicher Zuſtand exiſtire. Denn ohne dieſen gibts kein öffentliches Recht, ſondern alles Recht, was man ſich außer demſelben denken mag (im Naturzuſtande), iſt blos Privatrecht. Nun haben wir oben geſehen: daß ein föderativer Zuſtand der Staaten, welcher blos die Entfernung des Krieges zur Abſicht hat, der einzige, mit der Freiheit derſelben vereinbare, rechtliche Zuſtand ſei. Alſo iſt die Zuſammenſtimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein, (der alſo nach Rechtsprincipien **a priori** gegeben und nothwendig iſt,) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Baſis die Stiftung des erſteren, in ihrem größtmöglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügelei Unweisheit und verſchleierte Ungerechtigkeit iſt. — Dieſe Afterpolitik hat nun ihre Caſuiſtik, trotz der beſten Jeſuiterſchule, — die **reservatio mentalis**: in Abfaſſung öffentlicher Verträge, mit ſolchen Ausdrücken, die man gelegentlich zu ſeinem Vortheil auslegen kann, wie man will, (z. B. den Unterſchied des **status quo de fait** und **de droit**;) — den **Probabilismus**: böſe Abſichten an Anderen zu erklügeln oder auch Wahrſcheinlichkeiten ihres möglichen Uebergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlicher Staaten zu machen; — endlich das **peccatum philosophicum** (peccatillum, baggatelle): das Verſchlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel größerer, zum vermeintlich größeren Weltbeſten, gewinnt, für eine leicht-verzeihliche Kleinigkeit zu halten *).

*) Die Belege zu ſolchen Maximen kann man in des Herrn Hofr. Garve Abhandlung: „über die Verbindung der Moral mit der Politik,

Den Vorschub hiezu gibt die Zweizüngigkeit der Politik in Ansehung der Moral, einen oder den anderen Zweig derselben zu ihrer Absicht zu benutzen. — Beides, die Menschenliebe und die Achtung fürs Recht der Menschen, ist Pflicht; jene aber nur bedingte, diese dagegen unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerst völlig versichert sein muß, der sich dem süßen Gefühl des Wohlthuns überlassen will. Mit der Moral im ersteren Sinne (als Ethik) ist die Politik leicht einverstanden, um das Recht der Menschen ihren Oberen Preis zu geben; aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre), vor der sie ihre Knie beugen müßte, findet sie es rathsam, sich gar nicht auf Vertrag einzulassen, ihr lieber alle Realität abzustreiten, und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten; welche Hinterlist einer lichtscheuen Philosophie durch die Publicität jener ihrer Maximen leicht vereitelt werden würde, wenn jene es nur wagen wollte, dem Philosophen die Publicität der seinigen angedeihen zu lassen.

In dieser Absicht schlage ich ein anderes transscendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Rechts vor, dessen Forme diese sein würde:

„Alle Maximen, die der Publicität bedürfen, (um ihren Zweck nicht zu verfehlen,) stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen."

Denn wenn sie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, so müssen sie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückseligkeit) gemäß sein, womit zusammen zu stimmen, (es mit seinem Zustande zufrieden zu machen,) die eigentliche Aufgabe der Politik ist. Wenn aber dieser Zweck nur durch die Publicität, d. i. durch die Entfernung alles Mißtrauens gegen die Maximen der-

---

1788," antreffen. Dieser würdige Gelehrte gesteht gleich zu Anfange, eine genugthuende Antwort auf diese Frage nicht geben zu können. Aber sie dennoch gut zu heißen, obzwar mit dem Geständniß, die dagegen sich regenden Einwürfe nicht völlig heben zu können, scheint doch eine größere Nachgiebigkeit gegen die zu sein, die sehr geneigt sind, sie zu mißbrauchen, als wohl rathsam sein möchte, einzuräumen.

ſelben erreichbar ſein ſoll, ſo müſſen dieſe auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht ſtehen; denn in dieſem allein iſt die Vereinigung der Zwecke Aller möglich. — Die weitere Ausführung und Erörterung dieſes Princips muß ich für eine andere Gelegenheit ausſetzen; nur daß es eine transſcendentale Formel ſei, iſt aus der Entfernung aller empiriſchen Bedingungen (der Glückſeligkeitslehre), als der Materie des Geſetzes, und der bloſen Rückſicht auf die Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit zu erſehen.

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da iſt, den Zuſtand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortſchreitenden Annäherung wirklich zu machen, ſo iſt der ewige Friede, der auf die bisher fälſchlich ſo genannten Friedensſchlüſſe (eigentlich Waffenſtillſtände) folgt, keine leere Idee, ſondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöſt, ihrem Ziele, (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortſchritte geſchehen, hoffentlich immer kürzer werden,) beſtändig näher kommt.

VIII.

Ueber

ein vermeintes Recht,

aus

Menschenliebe zu lügen.

1797.

In der Schrift: Frankreich, im Jahr 1797, sechstes Stück, Nr. 1: Von den politischen Gegenwirkungen, von Benjamin Constant, ist Folgendes S. 123 enthalten.

„Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein Deutscher Philosoph aus diesem Grundsatze gezogen hat, der so weit geht, zu behaupten: daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte: ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet? ein Verbrechen sein würde*)."

Der Französische Philosoph widerlegt S. 124 diesen Grundsatz auf folgende Art. „Es ist eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen. Der Begriff von Pflicht ist unzertrennbar von dem Begriff des Rechts. Eine Pflicht ist, was bei einem Wesen den Rechten eines anderen entspricht. Da wo es keine Rechte gibt, gibt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen, ist also eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Mensch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die Anderen schadet."

Das πρῶτον ψεῦδος liegt hier in dem Satze: „Die Wahr-

---

*) „J. D. Michaelis in Göttingen hat diese seltsame Meinung noch früher vorgetragen, als Kant. Daß Kant der Philosoph sei, von dem diese Stelle redet, hat mir der Verfasser dieser Schrift selbst gesagt."

K. Fr. Cramer †).

†) Daß dieses wirklich an irgend einer Stelle, deren ich mich aber itzt nicht mehr besinnen kann, von mir gesagt worden, gestehe ich hiedurch.

I. Kant.

heit zu ſagen iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat."

Zuerſt iſt anzumerken, daß der Ausdruck: ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne Sinn iſt. Man muß vielmehr ſagen: der Menſch habe ein Recht auf ſeine eigene Wahrhaftigkeit (veracitas), d. i. auf die ſubjective Wahrheit in ſeiner Perſon. Denn objectiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde ſo viel ſagen, als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf ſeinen Willen an, ob ein gegebener Satz wahr oder falſch ſein ſolle; welches dann eine ſeltſame Logik abgeben würde.

Nun iſt die erſte Frage: ob der Menſch, in Fällen, wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die Befugniß (das Recht) habe, unwahrhaft zu ſein. Die zweite Frage iſt: ob er nicht gar verbunden ſei, in einer gewiſſen Ausſage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nöthigt, unwahrhaft zu ſein, um eine ihn bedrohende Miſſethat an ſich oder einem Anderen zu verhüten.

Wahrhaftigkeit in Ausſagen, die man nicht umgehen kann, iſt formale Pflicht des Menſchen gegen Jeden*), es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch ſo großer Nachtheil erwachſen; und ob ich zwar dem, welcher mich ungerechter Weiſe zur Ausſage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich ſie verfälſche, ſo thue ich doch durch eine ſolche Verfälſchung, die darum auch, (obzwar nicht im Sinn des Juriſten) Lüge genannt werden kann, im weſentlichſten Stücke der Pflicht überhaupt Unrecht: d. i. ich mache, ſo viel an mir iſt, daß Ausſagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht iſt, das der Menſchheit überhaupt zugefügt wird.

Die Lüge alſo, blos als vorſätzlich unwahre Declaration gegen

---

*) Ich mag hier nicht den Grundſatz bis dahin ſchärfen, zu ſagen: „Unwahrhaftigkeit iſt Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt." Denn dieſer gehört zur Ethik; hier aber iſt von einer Rechtspflicht die Rede. — Die Tugendlehre ſieht in jener Uebertretung nur auf die Nichtswürdigkeit, deren Vorwurf der Lügner ſich ſelbſt zuzieht.

einen andern Menſchen definirt, bedarf nicht des Zuſatzes, daß ſie einem Anderen ſchaden müſſe; wie die Juriſten es zu ihrer Definition verlangen (**mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius**). Denn ſie ſchadet jederzeit einem Anderen, wenngleich nicht einem anderen Menſchen, doch der Menſchheit überhaupt, indem ſie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.

Dieſe gutmüthige Lüge *kann* aber auch durch einen *Zufall* (casus) ſtrafbar werden, nach bürgerlichen Geſetzen; was aber blos durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äußeren Geſetzen als Unrecht abgeurtheilt werden. Haſt du nämlich einen eben itzt mit Mordſucht Umgehenden *durch eine Lüge* an der That verhindert, ſo biſt du für alle Folgen, die daraus entſpringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Biſt du aber ſtrenge bei der Wahrheit geblieben, ſo kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergeſehene Folge mag ſein, welche ſie wolle. Es iſt doch möglich, daß, nachdem du dem Mörder, auf die Frage: ob der von ihm Angefeindete zu Hauſe ſei? ehrlicher Weiſe mit Ja geantwortet haſt, dieſer doch unbemerkt ausgegangen iſt, und ſo dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die That alſo nicht geſchehen wäre; haſt du aber gelogen, und geſagt, er ſei nicht zu Hauſe, und er iſt auch wirklich, (obzwar dir unbewußt) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und ſeine That an ihm verübte; ſo kannſt du mit Recht als Urheber des Todes deſſelben angeklagt werden. Denn hätteſt du die Wahrheit, ſo gut du ſie wußteſt, geſagt; ſo wäre vielleicht der Mörder über dem Nachſuchen ſeines Feindes im Hauſe von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen, und die That verhindert worden. Wer alſo *lügt*, ſo gutmüthig er dabei auch geſinnt ſein mag, muß die Folgen davon, ſelbſt vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen, ſo unvorhergeſehen ſie auch immer ſein mögen; weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht iſt, die als die Baſis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angeſehen werden muß, deren Geſetz, wenn man ihr auch nur die geringſte Ausnahme einräumt, ſchwankend und unnütz gemacht wird.

Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein.

Wohldenkend und zugleich richtig ist hiebei Hrn. Constant's Anmerkung über die Verschreiung solcher strenger und sich vorgeblich in unausführbare Ideen verlierender, hiemit aber verwerflicher Grundsätze. — „Jedesmal, (sagt er S. 123 unten,) wenn ein als wahr bewiesener Grundsatz unanwendbar scheint, so kömmt es daher, daß wir den mittleren Grundsatz nicht kennen, der das Mittel der Anwendung enthält." Er führt (S. 121) die Lehre von der Gleichheit als den ersten, die gesellschaftliche Kette bildenden Ring an: „daß (S. 122) nämlich kein Mensch anders, als durch solche Gesetze gebunden werden kann, zu deren Bildung er mit beigetragen hat. In einer sehr ins Enge zusammengezogenen Gesellschaft kann dieser Grundsatz auf unmittelbare Weise angewendet werden, und bedarf, um ein gewöhnlicher zu werden, keines mittleren Grundsatzes. Aber in einer sehr zahlreichen Gesellschaft muß man einen neuen Grundsatz zu demjenigen noch hinzufügen, den wir hier anführen. Dieser mittlere Grundsatz ist: daß die Einzelnen zur Bildung der Gesetze entweder in eigener Person oder durch Stellvertreter beitragen können. Wer den ersten Grundsatz auf eine zahlreiche Gesellschaft anwenden wollte, ohne den mittleren dazu zu nehmen, würde unfehlbar ihr Verderben zuwege bringen. Allein dieser Umstand, der nur von der Unwissenheit oder Ungeschicklichkeit des Gesetzgebers zeugte, würde nichts gegen den Grundsatz beweisen." — Er beschließt S. 125 hiemit: „Ein als wahr anerkannter Grundsatz muß also niemals verlassen werden; wie anscheinend auch Gefahr dabei sich befindet." (Und doch hatte der gute Mann den unbedingten Grundsatz der Wahrhaftigkeit, wegen der Gefahr, die er für die Gesellschaft bei sich führe, selbst verlassen; weil er keinen mittleren Grundsatz entdecken konnte, der diese Gefahr zu verhüten diente, und hier auch wirklich keiner einzuschieben ist.)

Wenn man die Namen der Personen, so wie sie hier aufgeführt werden, beibehalten will; so verwechselte „der Französische

Philoſoph" die Handlung, wodurch Jemand einem Anderen ſchadet (nocet), indem er die Wahrheit, deren Geſtändniß er nicht umgehen kann, ſagt, mit derjenigen, wodurch er dieſem Unrecht thut (laedit). Es war blos ein Zufall (casus), daß die Wahrhaftigkeit der Ausſage dem Einwohner des Hauſes ſchadete, nicht eine freie That (in juridiſcher Bedeutung). Denn aus ſeinem Rechte, von einem Anderen zu fordern, daß er ihm zum Vortheile lügen ſolle, würde ein aller Geſetzmäßigkeit widerſtreitender Anſpruch folgen. Jeder Menſch aber hat nicht allein ein Recht, ſondern ſogar die ſtrengſte Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Ausſagen, die er nicht umgehen kann; ſie mag nun ihm ſelbſt oder Anderen ſchaden. Er ſelbſt thut alſo hiemit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, ſondern dieſen verurſacht der Zufall. Denn Jener iſt hierin gar nicht frei, um zu wählen; weil die Wahrhaftigkeit, (wenn er einmal ſprechen muß,) unbedingte Pflicht iſt. — Der „Deutſche Philoſoph" wird alſo den Satz (S. 124): „Die Wahrheit zu ſagen iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat," nicht zu ſeinem Grundſatze annehmen: erſtlich wegen der undeutlichen Formel deſſelben, indem Wahrheit kein Beſitzthum iſt, auf welchen dem Einen das Recht verwilligt, Anderen aber verweigert werden könne; dann aber vornehmlich, weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit, (als von welcher hier allein die Rede iſt,) keinen Unterſchied zwiſchen Perſonen macht, gegen die man dieſe Pflicht haben, oder gegen die man ſich auch von ihr losſagen könne, ſondern weil es unbedingte Pflicht iſt, die in allen Verhältniſſen gilt.

Um nun von einer Metaphyſik des Rechts, (welche von allen Erfahrungsbedingungen abſtrahirt,) zu einem Grundſatze der Politik, (welcher dieſe Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet,) und vermittelſt dieſes zur Auflöſung einer Aufgabe der letzteren, dem allgemeinen Rechtsprincip gemäß, zu gelangen, wird der Philoſoph 1) ein Axiom d. i. einen apodiktiſch gewiſſen Satz, der unmittelbar aus der Definition des äußeren Rechts (Zuſammenſtimmung der Freiheit eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann

nach einem allgemeinen Gesetze) hervorgeht, 2) ein Postulat (des äußeren öffentlichen Gesetzes, als vereinigten Willens Aller nach dem Princip der Gleichheit, ohne welche keine Freiheit von Jedermann Statt haben würde,) 3) ein Problem geben, wie es anzustellen sei, daß in einer noch so großen Gesellschaft dennoch Eintracht nach Principien der Freiheit und Gleichheit erhalten werde (nämlich vermittelst eines repräsentativen Systems); welches dann ein Grundsatz der Politik sein wird, deren Veranstaltung und Anordnung nun Decrete enthalten wird, die, aus der Erfahrungserkenntniß der Menschen gezogen, nur den Mechanismus der Rechtsverwaltung, und wie dieser zweckmäßig einzurichten sei, beabsichtigen. — — Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Rechte angepaßt werden.

„Ein als wahr anerkannter, (ich setze hinzu: a priori anerkannter, mithin apodiktischer) Grundsatz muß niemals verlassen werden, wie anscheinend auch Gefahr sich dabei befindet," sagt der Verfasser. Nur muß man hier nicht die Gefahr (zufälliger Weise) zu schaden, sondern überhaupt Unrecht zu thun verstehen; welches geschehen würde, wenn ich die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die gänzlich unbedingt ist und in Aussagen die oberste rechtliche Bedingung ausmacht, zu einer bedingten und noch anderen Rücksichten untergeordneten mache; und obgleich ich durch eine gewisse Lüge in der That Niemanden Unrecht thue, doch das Princip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich nothwendigen Aussagen überhaupt verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter Unrecht thue); welches viel schlimmer ist, als gegen irgend Jemanden eine Ungerechtigkeit begehen, weil eine solche That nicht eben immer einen Grundsatz dazu im Subjecte voraussetzt.

Der, welcher die Anfrage, die ein Anderer an ihn ergehen läßt: ob er in seiner Aussage, die er itzt thun soll, wahrhaft sein wolle oder nicht? nicht schon mit Unwillen über den gegen ihn hiemit geäußerten Verdacht: er möge auch wohl ein Lügner sein, aufnimmt, sondern sich die Erlaubniß ausbittet, sich erst auf mögliche Ausnahmen zu besinnen, ist schon ein Lügner (in potentia); weil

er zeigt, daß er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an ſich ſelbſt anerkenne, ſondern ſich Ausnahmen vorbehält von einer Regel, die ihrem Weſen nach keiner Ausnahme fähig iſt, weil ſie ſich in dieſer geradezu ſelbſt widerſpricht.

Alle rechtlich-praktiſche Grundſätze müſſen ſtrenge Wahrheit enthalten, und die hier ſogenannten mittleren können nur die nähere Beſtimmung ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten; weil dieſe die Allgemeinheit vernichten, derenwegen allein ſie den Namen der Grundſätze führen.

IX.

Ueber

die Buchmacherei.

Zwei Briefe

an

Herrn Friedrich Nicolai.

1798.

Digitized by Google

Erſter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai, den Schriftſteller.

Die gelehrten Reliquien des vortrefflichen, (oft auch ins Komiſch-Burleske malenden) Möſer fielen in die Hände ſeines vieljährigen Freundes, des Herrn Friedrich Nicolai. Es war ein Theil einer fragmentariſchen Abhandlung Möſer's mit der Aufſchrift: über Theorie und Praxis, welche jenem in der Handſchrift mitgetheilt worden, und, wie Herr Nicolai annimmt, daß Möſer ſelbſt ſie würde mitgetheilt haben, wenn er ſie noch ganz beendigt hätte, und wobei angemerkt wird: „daß Möſer nicht allein Royaliſt, ſondern auch, wenn man es ſo nennen will, ein Ariſtokrat oder ein Vertheidiger des Erbadels zur Verwunderung und zum Aergerniß vieler neueren Politiker in Deutſchland geweſen ſei." — „Unter anderen habe man (ſ. Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, erſte Auflage, Seite 192†)) behaupten wollen: daß nie ein Volk aus freiem und überlegtem Entſchluſſe eine ſolche Erblichkeit einräumen würde;" wogegen denn Möſer, in ſeiner bekannten launigten Manier, eine Erzählung dichtet: da Perſonen in ſehr hohen Aemtern, gleich als Vice-Könige, auch eigentlich als wahre Unterthanen des Staats, auftreten und zwölf Fälle angeführt werden, in deren ſechs erſteren die Söhne des verſtorbenen Beamten übergangen werden, dafür es mit den Unterthanen ſchlecht ſteht; dagegen man nun die ſechs letzteren wählt,

†) Vergl. oben S. ...

wobei das Volk sich besser befindet; — woraus dann klar erhelle: daß ein Volk seine eigene Erbunterthänigkeit gar wohl beschließen und handgreifliche Praxis diese, so wie manche andere luftige Theorie, zur Belustigung der Leser als Spreu wegblasen werde.

So ist es mit der auf den Vortheil des Volks berechneten Maxime immer bewandt: daß, so klug es sich auch durch Erfahrung geworden zu sein dünken möchte, wen es sich zum subalternen Herrscher wählen wollte; es kann und wird sich dabei oft häßlich verrechnen; weil die Erfahrungsmethode klug zu sein (das pragmatische Princip) schwerlich eine andere Leitung haben wird, als es durch Schaden zu werden. — Nun ist aber hier jetzt von einer sicheren, durch die Vernunft vorgezeichneten Leitung die Rede, welche nicht wissen will, wie das Volk wählen wird, um seinen jedesmaligen Absichten zu genügen, sondern wie es unbedingt wählen soll: jene mögen für dasselbe zuträglich sein oder nicht (das moralische Princip); d. i. es ist davon die Frage: was und wie, wenn das Volk zu wählen aufgefordert wird, nach dem Rechtsprincip von ihm beschlossen werden muß. Denn diese ganze Aufgabe ist, als eine zur Rechtslehre (in jenen metaph. Anfangsgr. d. R. L. S. 192) gehörige Frage, ob der Souverain einen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu gründen berechtigt sei, zu beurtheilen, und da ist alsdann der Ausspruch: daß das Volk keine solche untergeordnete Gewalt vernunftmäßig beschließen kann und wird; weil es sich sonst den Launen und dem Gutdünken eines Unterthans, der doch selbst regiert zu werden bedarf, unterwerfen würde, welches sich widerspricht. — Hier ist das Princip der Beurtheilung nicht empirisch, sondern ein Princip **a priori**; wie alle Sätze, deren Assertion zugleich Nothwendigkeit bei sich führt, welche auch allein Vernunfturtheile (zum Unterschiede der Verstandesurtheile) abgeben. Dagegen ist empirische Rechtslehre, wenn sie zur Philosophie und nicht zum statutarischen Gesetzbuch gezählt wird, ein Widerspruch mit sich selbst*).

*) Nach dem Princip der Eudämonie (der Glückseligkeitslehre), worin

Das war nun gut; aber, — wie die alten Muhmen im Mährchenton zu erzählen pflegen, — auch nicht allzugut. Die Fiction nimmt nun einen anderen Gang.

Nachdem nämlich in den sechs folgenden Gouvernements das Volk nun zur allgemeinen Freude den Sohn des Vorigen gewählt hatte, so traten, wie die visionäre Geschichte weiter sagt, theils durch die während der Zeit allmählig fortrückende leidige Aufklärung, theils auch, weil eine jede Regierung für das Volk ihre Lasten hat, wo die Austauschung der alten vor der Hand Erleichterung verspricht, nunmehro Demagogen im Volke auf, und da wurde decretirt, wie folgt:

Nämlich im siebenten Gouvernement erwählte nun zwar das Volk den Sohn des vorigen Herzogs. Dieser aber war in Cultur und Luxus mit dem Zeitalter schon fortgerückt und hatte wenig Lust, durch gute Wirthschaft die Wohlhabenheit desselben zu erhalten, desto mehr aber zu genießen. Er ließ daher das alte Schloß verfallen, um Lust- und Jagdhäuser zu festlichen Vergnügungen und Wildhetzen, zur eigenen und des Volks Ergötzlichkeit und Geschmack einzurichten. Das herrliche Theater sammt dem alten silbernen Tafelservice wurden, jenes in große Tanzsäle, dieses in geschmackvolleres Porzelain verwandelt; unter dem Vorwande, daß das Silber, als Geld, im Lande einen besseren Umlauf des Handels verspreche. — Im achten fand der nun gut eingegraste, vom Volk bestätigte Regierungserbe es, selbst mit Einwilligung des Volks, gerathener, das bis dahin gebräuchliche Primogeniturrecht abzuschaffen; denn diesem müsse es doch einleuchten: daß der Erstgeborne darum doch nicht zugleich der Weisestgeborne sei. — Im neun-

keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit angetroffen wird, (indem es jedem Einzelnen überlassen bleibt, zu bestimmen, was er, nach seiner Neigung, zur Glückseligkeit zählen will,) wird das Volk allerdings eine solche erbliche Gouvernementsverfassung wählen dürfen; — nach dem eleutheronomischen aber, (von der ein Theil die Rechtslehre ist,) wird es keinen subalternen äußeren Gesetzgeber statuiren; weil es sich hiebei als selbst gesetzgebend, und diesen Gesetzen zugleich unterthan betrachten, und die Praxis sich daher (in Sachen der reinen Vernunft) schlechterdings nach der Theorie richten muß. — Es ist unrecht, so zu decretiren; es mag auch noch so gebräuchlich und sogar in vielen Fällen dem Staat nützlich sein; welches Letztere doch niemals gewiß ist.

ten würde sich das Volk doch bei der Errichtung gewisser im Personal wechselnden Landescollegien besser, als bei der Ansetzung der Regierung mit alten bleibenden Räthen, die zuletzt gemeiniglich den Despoten spielen, und glücklicher finden; des vorgeschlagenen Erbpastors nicht zu gedenken: als wodurch sich die Obscurantenzunft der Geistlichen verewigen müßte. — Im zehnten, wie im eilften, hieß es, ist die Anekelung der Mißheirathen eine Grille der alten Lehnsverfassung, zum Nachtheil der durch die Natur Geadelten, und es ist vielmehr ein Beweis der Aufkeimung edler Gefühle im Volk, wenn es sich, — wie bei den Fortschritten in der Aufklärung unausbleiblich ist, — Talent und gute Denkungsart über die Musterrolle des anerbenden Ranges wegsetzt; —— so wie im zwölften man zwar die Gutmüthigkeit der alten Tante, dem jungen unmündigen, zum künftigen Herzog muthmaßlich bestimmten Kinde, ehe es noch versteht, was das sagen wolle, belächeln wird; es aber zum Staatsprincip zu machen, ungereimte Zumuthung sein würde. Und so verwandeln sich des Volks Launen, wenn es beschließen darf, sich selbst einen erblichen Gouverneur zu geben, der doch selbst noch Unterthan bleibt, in Mißgestalten, die ihrer Absicht (auf Glückseligkeit) so sehr entgegen sind, daß es heißen wird: **Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.**

Man kann also jede aufs Glückseligkeitsprincip gegründete Verfassung, selbst wenn man **a priori** mit Sicherheit angeben könnte, das Volk werde sie jeder anderen vorziehen, ins Lächerliche parodiren; und indem man die Rückseite der Münze aufwirft von der Wahl des Volks, das sich einen Herrn geben will, dasselbe sagen, was jener Grieche vom Heirathen sagte: „was du auch immer thun magst, — es wird dich gereuen."

Herr Friedrich Nicolai also ist mit seiner Deutung und Vertheidigung in der vorgeblichen Angelegenheit eines Anderen (nämlich Möser's) verunglückt. — Es wird aber schon besser gehen, wenn wir ihn mit seiner eigenen beschäftigt sehen werden.

Zweiter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai, den Verleger.

Die Buchmacherei ist kein unbedeutender Erwerbszweig in einem der Cultur nach schon weit fortgeschrittenen gemeinen Wesen; wo die

Leserei zum beinahe unentbehrlichen und allgemeinen Bedürfniß geworden ist. — Dieser Theil der Industrie in einem Lande aber gewinnt dadurch ungemein, wenn jene fabrikenmäßig betrieben wird; welches aber nicht anders, als durch einen, den Geschmack des Publicums und die Geschicklichkeit jedes dabei anzustellenden Fabricanten zu beurtheilen und zu bezahlen vermögenden Verleger geschehen kann. — Dieser bedarf aber zur Belebung seiner Verlagshandlung eben nicht den inneren Gehalt und Werth der von ihm verlegten Waare in Betrachtung zu ziehen; wohl aber den Markt, worauf, und die Liebhaberei des Tages, wozu die allenfalls ephemerischen Producte der Buchdruckerpresse in lebhaften Umlauf gebracht und, wenngleich nicht dauerhaften, doch geschwinden Abgang finden können.

Ein erfahrener Kenner der Buchmacherei wird, als Verleger, nicht erst darauf warten, daß ihm von schreibseligen, allezeit fertigen Schriftstellern ihre eigene Waare zum Verkauf angeboten wird; er sinnt sich, als Director einer Fabrik, die Materie sowohl, als die Façon aus, welche muthmaßlich, es sei durch ihre Neuigkeit oder auch Scurrilität des Witzes, damit das lesende Publicum etwas zum Angaffen und zum Belachen bekomme, — welche, sage ich, die größte Nachfrage, oder allenfalls auch nur die schnellste Abnahme haben wird; wo dann gar nicht darnach gefragt wird: wer, oder wie viel an einer dem Persifliren geweihten, sonst vielleicht dazu wohl nicht geeigneten Schrift gearbeitet haben mögen, der Tadel einer solchen Schrift aber alsdann doch nicht auf seine (des Verlegers) Rechnung fällt, sondern den gedungenen Buchmacher treffen muß.

Der, welcher in Fabricationen und Handel ein mit der Freiheit des Volks vereinbares öffentliches Gewerbe treibt, ist allemal ein guter Bürger; es mag verdrießen, wen es wolle. Denn der Eigennutz, der dem Polizeigesetze nicht widerspricht, ist kein Verbrechen; und Herr Nicolai, als Verleger, gewinnt in dieser Qualität wenigstens sicherer, als in der eines Autors; weil das Verächtliche der Verzerrungen seines aufgestellten Sempronius Gundibert und Consorten als Harlekin nicht den trifft, der die Bude aufschlägt, sondern der darauf die Rolle des Narren spielt.

Wie wird es nun aber mit der leidigen Frage über Theorie und

Praxis, in Betreff der Autorschaft des Herrn Friedrich Nicolai; durch welche die gegenwärtige Censur eigentlich ist veranlaßt worden, und die auch mit jener in enger Verbindung steht? — Der jetzt eben vorgestellte Fall der Verlagsklugheit im Gegensatz mit der Verlagsgründlichkeit (der Ueberlegenheit des Scheins über die Wahrheit) kann nach denselben Grundsätzen, wie der in der Möser'schen Dichtung, abgeurtheilt werden; nur daß man statt des Wortes Praxis, welches eine offene und ehrliche Behandlung einer Aufgabe bedeutet, das der Praktiken (mit langgezogener Penultima) braucht und so alle Theorie in den Augen eines Geschäftsmannes kindisch und lächerlich zu machen sucht; welches dann nach dem Grundsatze: die Welt will betrogen sein, — so werde sie dann betrogen! — auch seinen Zweck nicht verfehlen wird.

Was aber die völlige Unwissenheit und Unfähigkeit dieser spöttisch nachäffenden Philosophen, über Vernunfturtheile abzusprechen, klar beweist, ist: daß sie gar nicht zu begreifen scheinen, was Erkenntniß a priori, (von ihnen sinnreich: das Vorvornerkenntniß genannt,) zum Unterschiede vom empirischen eigentlich sagen wolle. Die Kritik der reinen Vernunft hat es ihnen zwar oft und deutlich genug gesagt: daß es Sätze sind, die mit dem Bewußtsein ihrer inneren Nothwendigkeit und absoluten Allgemeinheit (apodiktische) ausgesprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden, die also an sich nicht so oder auch anders sein können; weil sonst die Eintheilung der Urtheile nach jenem possierlichen Beispiele ausfallen würde: „Braun waren Pharaon's Kühe; doch auch von anderen Farben." Aber Niemand ist blinder, als der nicht sehen will, und dieses Nichtwollen hat hier ein Interesse, nämlich durch die Seltsamkeit des Spectakels, wo Dinge, aus der natürlichen Lage gerückt, auf dem Kopf stehend vorgestellt werden, viel Neugierige herbeizuziehen, um durch eine Menge von Zuschauern (wenigstens auf kurze Zeit) den Markt zu beleben und so im literarischen Gewerbe die Handelsindustrie nicht einschlummern zu lassen; welches dann doch auch seinen, wenngleich nicht eben beabsichtigten Nutzen hat, nämlich vom zuletzt ankelnden Possenspiel sich hernach desto ernstlicher zur gründlichen Bearbeitung der Wissenschaften anzuschicken.

Druck von E. Polz in Leipzig.

Digitized by Google

Preface & table of contents are prefixed to Bd. IX.

Immanuel Kant's Werke,

sorgfältig revidirte

Gesammtausgabe in zehn Bänden.

Sechster Band.

Leipzig 1839.

Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Schriften

zur

Philosophie der Religion.

Leipzig 1839.

Modes und Baumann.

I.

Versuch einiger Betrachtungen

über

den Optimismus

von

M. Immanuel Kant,

wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt.

Den 7. October 1759.

Seitdem man ſich von Gott einen geziemenden Begriff gemacht hat, iſt vielleicht kein Gedanke natürlicher geweſen, als dieſer: daß, wenn er wählt, er nur das Beſte wähle. Wenn man vom Alexander ſagte, daß er glaubte nichts gethan zu haben, ſolange für ihn noch etwas zu thun übrig war, ſo wird ſich dieſes mit einer unendlich größeren Richtigkeit von dem gütigſten und mächtigſten unter allen Weſen ſagen laſſen. Leibnitz hat auch damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er ſagte: dieſe Welt ſei unter allen möglichen die beſte, oder welches ebenſoviel iſt: der Inbegriff Alles deſſen, was Gott außer ſich hervorgebracht hat, iſt das Beſte, was nur hervorzubringen möglich war; ſondern das Neue beſtand nur in der Anwendung, um bei den Schwierigkeiten, die man von dem Urſprunge des Böſen macht, den Knoten abzuhauen, der ſo ſchwer aufzulöſen iſt. Ein Gedanke, der ſo leicht, ſo natürlich iſt, den man endlich ſo oft ſagt, daß er gemein wird und Leute von zärtlichem Geſchmacke verekelt, kann ſich nicht lange im Anſehen erhalten. Was hat man denn für Ehre davon, mit dem großen Haufen mit zu denken und einen Satz zu behaupten, der ſo leicht zu beweiſen iſt? Subtile Irrthümer ſind ein Reiz für die Eigenliebe, welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbare Wahrheiten hingegen werden ſo leicht und durch einen ſo gemeinen Verſtand eingeſehen, daß es ihnen endlich ſo geht, wie jenen Geſängen, welche man nicht mehr ertragen kann, ſobald ſie aus dem Munde des Pöbels erſchallen. Mit einem Worte: man ſchätzt gewiſſe Erkenntniſſe öfters nicht darum hoch, weil ſie richtig ſind, ſondern weil ſie uns was koſten, und man hat nicht gerne die Wahrheit gutes Kaufs. Dieſemnach hat man es erſtlich außerordentlich, dann ſchön und endlich richtig gefunden, zu behaupten, daß es

Gott beliebt habe, unter allen möglichen Welten dieſe zu wählen, nicht weil ſie beſſer war, als die übrigen, die in ſeiner Gewalt waren; ſondern weil es kurzum ihm ſo beliebte; und warum beliebte es denn dir, du Ewiger, frage ich mit Demuth, das Schlechtere dem Beſſeren vorzuziehen? Und Menſchen legen dem Allerhöchſten die Antwort in den Mund: es gefiel mir alſo, und das iſt genug.

Ich entwerfe jetzt mit einiger Eilfertigkeit Anmerkungen, die das Urtheil über die Streitigkeit erleichtern können, welche ſich hierüber erhoben hat. Meine Herren Zuhörer werden ſie vielleicht dienlich finden, den Vortrag, den ich über dieſen Artikel in den Vorleſungen halte, in ſeinem Zuſammenhange beſſer einzuſehen. Ich fange demnach alſo an zu ſchließen.

Wenn keine Welt gemacht werden kann, über die ſich nicht noch eine beſſere denken ließe, ſo hat der höchſte Verſtand unmöglich die Erkenntniß aller möglichen Welten haben können; nun iſt das Letztere falſch, alſo auch das Erſtere. Die Richtigkeit des Oberſatzes erhellt alſo: wenn ich von einer jeden einzelnen Idee, die man ſich nur von einer Welt machen mag, ſagen kann, daß die Vorſtellung einer noch beſſeren möglich ſei, ſo kann dieſes auch von allen Ideen der Welten im göttlichen Verſtande geſagt werden; alſo ſind beſſere Welten möglich, als alle, die ſo von Gott erkannt werden, und Gott hat nicht von allen möglichen Welten Kenntniß gehabt. Ich bilde mir ein, daß der Unterſatz von jedem Rechtgläubigen werde eingeräumt werden, und ſchließe, daß es falſch ſei, zu behaupten, es könne keine Welt gedacht werden, über die ſich nicht noch eine beſſere denken ließe, oder welches einerlei iſt, es iſt eine Welt möglich, über die ſich keine beſſere denken läßt. Hieraus folgt nun zwar freilich nicht, daß eine unter allen möglichen Welten müſſe die vollkommenſte ſein, denn wenn zwei oder mehrere derſelben an Vollkommenheit gleich wären, ſo würde, wenn gleich keine beſſere, als eine von beiden, könnte gedacht werden, doch keine die beſte ſein, weil beide einerlei Grad der Güte haben.

Um dieſen zweiten Schluß machen zu können, ſtelle ich folgende Betrachtung an, die mir neu zu ſein ſcheint. Man erlaube

mir zuvörderſt, daß ich die abſolute Vollkommenheit *) eines Dinges, wenn man ſie ohne irgend eine Abſicht für ſich ſelbſt betrachtet, in dem Grade der Realität ſetze. Ich habe in dieſer Vorausſetzung die Beiſtimmung der meiſten Weltweiſen auf meiner Seite, und könnte ſehr leicht dieſen Begriff rechtfertigen. Nun behaupte ich, daß Realität und Realität niemals als ſolche können unterſchieden ſein. Denn wenn ſich Dinge von einander unterſcheiden, ſo geſchieht es durch dasjenige, was in dem einen iſt, und in dem anderen nicht iſt. Wenn aber Realitäten als ſolche betrachtet werden, ſo iſt ein jedes Merkmal in ihnen poſitiv; ſollten ſich nun dieſelben von einander als Realitäten unterſcheiden, ſo müßte in der einen etwas Poſitives ſein, was in der anderen nicht wäre, alſo würde in der einen etwas Negatives gedacht werden, wodurch ſie ſich von der anderen unterſcheiden ließe, das heißt, ſie würden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterſcheidet ſich Realität und Realität von einander durch nichts, als durch die einer von beiden anhängenden Negationen, Abweſenheiten, Schranken, das iſt nicht in Anſehung ihrer Beſchaffenheit (qualitate), ſondern Größe (gradu).

Demnach, wenn Dinge von einander unterſchieden ſind, ſo unterſcheiden ſie ſich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterſchiedliche Dinge können nie einerlei Grad der Realität haben. Alſo können ihn auch niemalen zwei unterſchiedene Welten haben; das heißt, es ſind nicht zwei Welten möglich, welche gleich gut, gleich vollkommen wären. Herr Reinhard ſagt in ſeiner Preisſchrift vom Optimismus: eine Welt könne wohl eben die Summe

*) Die Vollkommenheit im reſpectiven Verſtande iſt die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu einer gewiſſen Regel, dieſe mag ſein, welche ſie wolle. So iſt mancher Betrug, manche Räuberrotte vollkommen in ihrer Art. Allein im abſoluten Verſtande iſt etwas nur vollkommen, inſofern das Mannigfaltige in demſelben den Grund einer Realität in ſich enthält. Die Größe dieſer Realität beſtimmt den Grad der Vollkommenheit. Und weil Gott die höchſte Realität iſt, ſo würde dieſer Begriff mit denjenigen übereintreffen, da man ſagte, es iſt etwas vollkommen, inſofern es mit den göttlichen Eigenſchaften zuſammenſtimmt.

von Realitäten, aber anderer Art haben, als die andere, und alsdenn wären es verſchiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit. Allein er irrt in dem Gedanken, als wenn Realitäten von gleichem Grad doch könnten in ihrer Beſchaffenheit (qualitate) von einander unterſchieden ſein. Denn, um es nochmals zu ſagen, man ſetze, daß ſie es wären, ſo würde in einer etwas ſein, was in der anderen nicht iſt, alſo würden ſie ſich durch die Beſtimmungen A und non A unterſcheiden, wovon die eine allemal eine wahrhafte Verneinung iſt, mithin durch die Schranken derſelben und den Grad, nicht aber durch ihre Beſchaffenheit; denn die Verneinungen können niemals zu den Qualitäten einer Realität gezählt werden, ſondern ſie ſchränken ſie ein und beſtimmen ihren Grad. Dieſe Betrachtung iſt abſtract und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte.

Wir ſind ſo weit gekommen, gründlich einzuſehen, daß unter allen möglichen Welten eine die vollkommenſte ſei, ſo daß ihr weder eine an Trefflichkeit vorgeht, noch eine andere ihr gleich kommt. Ob dieſes nun die wirkliche Welt ſei oder nicht, wollen wir bald erwägen; jetzt wollen wir das Abgehandelte in ein größeres Licht zu ſetzen ſuchen.

Es gibt Größen, von denen ſich keine denken läßt, daß nicht eine noch größere könnte gedacht werden. Die größeſte unter allen Zahlen, die geſchwindeſte unter allen Bewegungen ſind von dieſer Art. Selbſt der göttliche Verſtand denkt ſie nicht, denn ſie ſind, wie Leibnitz anmerkt, betrügliche Begriffe (**notiones deceptrices**), von denen es ſcheint, daß man etwas durch ſie denkt, die aber in der That nichts vorſtellen. Nun ſagen die Gegner des Optimismus: eine vollkommenſte unter allen Welten ſei ſo, wie die größeſte unter allen Zahlen, ein widerſprechender Begriff; denn man könne ebenſowohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzuthun, wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugethan werden, ohne daß jemals was Größtes herauskommt.

Ohne hier zu erwähnen: daß man nicht füglich den Grad der

Realität eines Dinges in Vergleichung der kleineren als eine Zahl in Vergleichung mit ihren Einheiten ansehen kann, so führe ich nur Folgendes an, um zu zeigen, daß die angeführte Instanz nicht wohl passe. Es ist gar keine größeste Zahl möglich, es ist aber ein größter Grad der Realität möglich und dieser befindet sich in Gott. Sehet da den ersten Grund, warum man hier sich fälschlich der Zahlbegriffe bedient. Der Begriff einer größesten endlichen Zahl ist ein abstracter Begriff der Vielheit schlechthin, welche endlich ist, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kann, ohne daß sie aufhört endlich zu sein; in welcher also die Endlichkeit der Größe keine bestimmte, sondern nur allgemeine Schranken setzt, weswegen keiner von solchen Zahlen das Prädicat der größten zukommen kann; denn man mag eine bestimmte Menge gedenken, wie man will, so kann diese eine jede endliche Zahl ohne Nachtheil der Endlichkeit durch die Hinzuthuung vermehren. Der Grad der Realität einer Welt ist hingegen etwas durchgängig Bestimmtes; die Schranken, die der möglich größten Vollkommenheit einer Welt gesetzt sind, sind nicht blos allgemein, sondern durch einen Grad, der nothwendig in ihr fehlen muß, festgesetzt. Die Unabhängigkeit, die Selbstgenugsamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu schaffen u. s. w. sind Vollkommenheiten, die keine Welt haben kann. Hier ist es nicht so, wie bei der mathematischen Unendlichkeit, daß das Endliche durch eine beständig fortgesetzte und immer mögliche Steigerung mit dem Unendlichen nach dem Gesetze der Continuität zusammenhängt. Hier ist der Abstand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine bestimmte Größe, die ihren Unterschied ausmacht, festgesetzt. Und die Welt, die sich auf derjenigen Sprosse von der Leiter der Wesen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermeßlichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geschöpf erheben, diese Welt, sage ich, ist das Vollkommenste unter Allem, was endlich ist.

Mich deucht, man könne anjetzt mit einer Gewißheit, welcher die Gegner wenigstens nichts Größeres entgegenzusetzen haben, einsehen: es sei unter allem Endlichen, was möglich war, eine Welt

von der größten Vortrefflichkeit das höchſte endliche Gut, allein würdig von dem Oberſten unter allen Weſen gewählt zu werden, um mit dem Unendlichen zuſammengenommen die größte Summe, die ſein kann, auszumachen.

Wenn man mir das oben Bewieſene zugibt, wenn man mit mir einſtimmig iſt: daß unter allen möglichen Welten eine nothwendig die vollkommenſte ſei, ſo verlange ich nicht ferner zu ſtreiten. Nicht alle Ausſchweifung in Meinungen kann uns zu der Bemühung verbindlich machen, ſie mit Sorgfalt zu beantworten. Wenn ſich Jemand aufwirft, zu behaupten: die höchſte Weisheit habe das Schlechtere beſſer finden können, als das Beſte, oder die höchſte Güte habe ſich ein kleines Gut mehr belieben laſſen, als ein größeres, welches ebenſowohl in ihrer Gewalt war, ſo halte ich mich nicht länger auf. Man bedient ſich der Weltweisheit ſehr ſchlecht, wenn man ſie dazu gebraucht, die Grundſätze der geſunden Vernunft umzukehren, und man thut ihr wenig Ehre an, wenn man, um ſolche Bemühungen zu widerlegen, es noch nöthig findet, ihre Waffen aufzubieten.

Derjenige, welchem es zu weitläuftig wäre, ſich in alle die feinen Fragen, die wir bis daher aufgeworfen und beantwortet haben, ſtückweiſe einzulaſſen, würde zwar mit etwas weniger Schulgelehrſamkeit, aber vielleicht mit eben ſo bündigem Urtheil eines richtigen Verſtandes von derſelben Wahrheit weit leichter können überzeugt werden. Er würde ſo ſchließen: eine vollkommenſte Welt iſt möglich, weil ſie wirklich iſt, und ſie iſt wirklich, weil ſie durch den weiſeſten und gütigſten Rathſchluß iſt hervorgebracht worden. Entweder ich kann mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben; was aber beliebt, das gefällt; gefallen aber und für gut halten, vorzüglich belieben, ſich vorzüglich gefallen laſſen und vorzüglich gut halten, ſind meiner Meinung nach nur Unterſchiede der Worte. Darum, weil Gott dieſe Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, muß er ſie für die beſte gehalten haben, und weil ſein Urtheil niemals fehlt, ſo iſt ſie es auch in der That. Wenn es auch möglich wäre, das höchſte Weſen könnte nach der erdich-

teten Art von Freiheit, die Einige auf die Bahn gebracht haben, wählen und unter viel Besserem das Schlechtere vorziehen, durch ich weiß nicht was für ein unbedingtes Belieben, so würde es doch dieses nimmer gethan haben. Man mag sich so etwas von irgend einer Untergottheit der Fabel träumen lassen, aber dem Gott der Götter geziemt kein Werk, als welches seiner würdig ist, d. i. welches unter allen möglichen das Beste ist. Vielleicht ist die größere Uebereinstimmung mit den göttlichen Eigenschaften der Grund des Rathschlusses, der dieser Welt, ohne ihren besonderen inneren Vorzug in Betrachtung zu ziehen, das Dasein gab. Wohlan, auch dann ist noch gewiß, daß sie vollkommener sei, als alle anderen möglichen. Denn weil aus der Wirkung zu sehen ist, daß alle anderen in geringerer Uebereinstimmung mit den Eigenschaften des Willens Gottes gewesen, in Gott aber Alles Realität ist, mit dieser aber nichts in größerer Harmonie ist, als worin selbst eine größere Realität anzutreffen; so muß die größeste Realität, die einer Welt zukommen kann, in keiner, als in der gegenwärtigen befindlich sein. Es ist ferner dieses vielleicht ein Zwang des Willens und eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig fürs Beste erkennt. Gewiß, wenn das Gegentheil hievon Freiheit ist, wenn hier zwei Scheidewege in einem Labyrinth von Schwierigkeiten sind, wo ich auf die Gefahr zu irren mich zu einem enschließen soll, so besinne ich mich nicht lange. Dank für eine solche Freiheit, die das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannt, um trotz allem Ausspruche der Weisheit dem Uebel zu gebieten, daß es Etwas sei. Wenn ich durchaus unter Irrthümern wählen soll, so lobe ich mir lieber jene gütige Nothwendigkeit, wobei man sich so wohl befindet, und woraus nichts Anderes, als das Beste entspringen kann. Ich bin demnach, und vielleicht ein Theil meiner Leser mit mir überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allen Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als

ein geringes Glied, an mir ſelbſt unwürdig, und um des Ganzen willen auserleſen, ſchätze ich mein Daſein deſto höher, weil ich erkoren ward, in dem beſten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geſchöpfe zu, welches ſich nicht ſelbſt unwürdig macht, ſo zu heißen: Heil uns, wir ſind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermeßliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwiſſenden die Reichthümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber aus dem Geſichtspuncte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einſicht, die meinem ſchwachen Verſtande verliehen iſt, werde um mich ſchauen, ſoweit ich kann, und immer mehr einſehen lernen: daß das Ganze das Beſte ſei, und Alles um des Ganzen willen gut ſei.

Ich werde in dem bevorſtehenden halben Jahre die Logik, wie ich gewohnt bin, über Meyer, die Metaphyſik über Baumgarten, über ebendenſelben auch die Ethik, die phyſiſche Geographie über meine eigene Handſchrift, die reine Mathematik, die ich anfange, in einer beſonderen, die mechaniſchen Wiſſenſchaften aber in einer anderen Stunde, beide nach Wolf vortragen. Die Eintheilung der Stunden wird beſonders bekannt gemacht. Man weiß ſchon, daß ich jede dieſer Wiſſenſchaften in einem halben Jahre zu Ende bringe, und, wenn dieſes zu kurz iſt, den Reſt in einigen Stunden des folgenden nachhole. —

II.

Der

einzig mögliche Beweisgrund

zu

einer Demonſtration

des

Daſeins Gottes.

1763.

Vorrede.

Nec mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contemta relinquas.
Lucretius.

Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: **es ist ein Gott**, ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insoferne wir desselben äußerst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb den Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweisthümer von dem Dasein und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand gibt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmäßig verknüpfter Vernunftschlüsse vermißt. Gleichwohl kann man sich nicht entbrechen, diese Demonstration zu untersuchen, ob sie sich nicht irgendwo darböte. Denn ohne der billigen Begierde zu erwähnen, deren ein der Nachforschung gewohnter Verstand sich nicht entschlagen kann, in einer so wichtigen Erkenntniß etwas Vollständiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, so ist noch zu hoffen, daß eine dergleichen Einsicht, wenn man ihrer mächtig geworden,

viel Mehreres in diesem Gegenstande aufklären könnte. Zu diesem Zwecke aber zu gelangen, muß man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag.

Diese Demonstration ist indessen noch niemals erfunden worden, welches schon von Anderen angemerkt ist. Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes Baugeräthe, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Eben so wenig wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonstration selber will gehalten wissen, so wenig sind die Auflösungen der Begriffe, deren ich mich bediene, schon Definitionen. Sie sind, wie mich dünkt, richtige Merkmale der Sachen, wovon ich handle, tüchtig, um daraus zu abgemessenen Erklärungen zu gelangen, und an sich selbst zur Wahrheit und Deutlichkeit brauchbar, aber sie erwarten noch die letzte Hand des Künstlers, um den Definitionen beigezählt zu werden. Es gibt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut Alles zu erklären und Alles zu demonstriren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.

Die Betrachtungen, die ich darlege, sind die Folgen eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrags hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich, insoferne verschiedene Beschäftigungen die dazu erforderliche Zeit nicht übrig gelassen haben. Es ist indessen eine sehr vergebliche Einschmeichelung, den Leser um Verzeihung zu bitten, daß man ihm, um welcher Ursache willen es auch sei, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag sich entschuldigen, wie man

will. In meinem Falle iſt die nicht völlig ausgebildete Geſtalt des Werks nicht ſowohl einer Vernachläſſigung, als einer Unterlaſſung aus Abſichten beizumeſſen. Ich wollte nur die erſten Züge eines Hauptriſſes entwerfen, nach welchem, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübteren Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhielte. In dieſer Abſicht wäre es unnöthig geweſen, gar zu viel ängſtliche Sorgfalt zu verwenden, um in einzelnen Stücken alle Zuge genau auszumalen, da der Entwurf im Ganzen allererſt das ſtrenge Urtheil der Meiſter in der Kunſt abzuwarten hat. Ich habe daher öfters nur Beweisthümer angeführt, ohne mir anzumaßen, daß ich ihre Verknüpfung mit der Folgerung für jetzt deutlich zeigen könnte. Ich habe bisweilen gemeine Verſtandesurtheile angeführt, ohne ihnen durch logiſche Kunſt die Geſtalt der Feſtigkeit zu geben, die ein Bauſtück in einem Syſtem haben muß, entweder weil ich es ſchwer fand, oder weil die Weitläuftigkeit der nöthigen Vorbereitung der Größe, die das Werk haben ſollte, nicht gemäß war, oder auch, weil ich mich berechtigt zu ſein glaubte, da ich keine Demonſtration ankündige, der Forderung, die man mit Recht an ſyſtematiſche Verfaſſer thut, entſchlagen zu ſein. Ein kleiner Theil derer, die ſich das Urtheil über Werke des Geiſtes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Verſuchs, und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptſtücke zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewiſſe Mängel ergänzte oder Fehler verbeſſerte. Dieſe Art Leſer iſt es, deren Urtheil der menſchlichen Erkenntniß vornehmlich nutzbar iſt. Was die Uebrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im Großen zu überſehen, an einem oder anderen kleinen Theile grübleriſch geheftet ſind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Werth des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbeſſerungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Theilen fehlerhaft iſt, erhalten können, dieſe, die nur immer beſtrebt ſind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten ſein,

allein ihr Urtheil ist, was die Entscheidung des wahren Werthes anlangt, bei Vernünftigen von weniger Bedeutung.

Ich habe mich an einigen Orten vielleicht nicht umständlich genug erklärt, um denen, die nur eine scheinbare Veranlassung wünschen, auf eine Schrift den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen, alle Gelegenheit dazu zu benehmen; allein welche Behutsamkeit hätte dieses auch wohl verhindern können; ich glaube indessen für diejenigen deutlich genug geredet zu haben, die nichts Anderes in einer Schrift finden wollen, als was des Verfassers Absicht gewesen ist, hineinzulegen. Ich habe mich so wenig wie möglich mit Widerlegungen eingelassen, so sehr auch meine Sätze von Anderer ihren abweichen. Diese Entgegenstellung ist etwas, das ich dem Nachdenken des Lesers, der beide eingesehen hat, überlasse. Wenn man die Urtheile der unverstellten Vernunft in verschiedenen denkenden Personen mit der Aufrichtigkeit eines unbestochenen Sachwalters prüfte, der von zwei streitigen Theilen die Gründe so abwägt, daß er sich in Gedanken in die Stelle derer, die sie vorbringen, selbst versetzt, um sie so stark zu finden, als sie nur immer werden können, und dann allererst auszumachen, welchem Theile er sich widmen wolle, so würde viel weniger Uneinigkeit in den Meinungen der Philosophen sein, und eine ungeheuchelte Billigkeit, sich selbst der Sache des Gegentheils in dem Grade anzunehmen, als es möglich ist, würde bald die forschenden Köpfe auf einem Wege vereinigen.

In einer schweren Betrachtung, wie die gegenwärtige ist, kann ich mich wohl zum Voraus darauf gefaßt machen, das mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft sein werde. Ich mache keine solche Forderung auf eine unbeschränkte Unterzeichnung des Lesers, die ich selbsten schwerlich einem Verfasser bewilligen würde. Es wird mir daher nicht befremdend sein, von Anderen in manchen Stücken eines Besseren belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, solchen Unterricht anzunehmen. Es ist schwer, dem Anspruche auf Richtigkeit zu entsagen, den man im Anfange zuversichtlich äußerte, als man Gründe vortrug; allein es ist nicht eben so schwer, wenn

dieſer Anſpruch gelinde, unſicher und beſcheiden war. Selbſt die feinſte Eitelkeit, wenn ſie ſich wohl verſteht, wird bemerken, daß nicht weniger Verdienſt dazu gehört, ſich überzeugen zu laſſen, als ſelbſt zu überzeugen, und daß jene Handlung vielleicht mehr wahre Ehre macht, inſoferne mehr Entſagung und Selbſtprüfung dazu, als zu der anderen erfordert wird. Es könnte ſcheinen, eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung ſeines Gegenſtandes vor Augen haben muß, zu ſein, daß hin und wieder ziemlich ausführliche phyſiſche Erläuterungen vorkommen; allein da meine Abſicht in dieſen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelſt der Naturwiſſenſchaft zur Erkenntniß Gottes hinaufzuſteigen, gerichtet iſt, ſo habe ich dieſen Zweck ohne dergleichen Beiſpiele nicht wohl erreichen können. Die ſiebente Betrachtung der zweiten Abtheilung bedarf desfalls etwas mehr Nachſicht, vornehmlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab *), gezogen worden, wo hievon ausführlicher, obzwar in Verknüpfung mit verſchiedenen etwas gewagten Hypotheſen gehandelt ward. Die Verwandtſchaft indeſſen, die zum Mindeſten die erlaubte Freiheit, ſich an ſolche Erklärungen zu wagen, mit meiner Hauptabſicht hat, imgleichen der Wunſch, Einiges an dieſer Hypotheſe von Kennern beurtheilt zu ſehen, haben veranlaßt,

*) Der Titel deſſelben iſt: Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, Königsberg und Leipzig 1755. Dieſe Schrift, die wenig bekannt geworden, muß unter Anderem auch nicht zur Kenntniß des berühmten Herrn J. H. Lambert gelangt ſein, der ſechs Jahre hernach in ſeinen Kosmologiſchen Briefen 1761 ebendieſelbe Theorie von der ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaues im Großen, der Milchſtraße, den Nebelſternen u. ſ. f. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im erſten Theile, imgleichen in der Vorrede daſelbſt antrifft, und wovon etwas in einem kurzen Abriſſe S. 154—158 des gegenwärtigen Werks †) angezeigt wird. Die Uebereinſtimmung der Gedanken dieſes ſinnreichen Mannes mit denen, die ich damals vortrug, welche faſt bis auf die kleineren Züge unter einander übereinkommen, vergrößert meine Vermuthung, daß dieſer Entwurf in der Folge mehrere Beſtätigung erhalten werde.

†) Nämlich der Ausg. v. J. 1763. Vgl. unten die 7. Betracht. der 2. Abtheil.

diese Betrachtung einzumischen, die vielleicht zu kurz ist, um alle Gründe derselben zu verstehen, oder auch zu weitläuftig für diejenigen, die hier nichts, wie Metaphysik, anzutreffen vermuthen und von denen sie füglich kann überschlagen werden †).

Das Werk selber besteht aus drei Abtheilungen; davon die erste den Beweisgrund selber, die zweite den weitläuftigen Nutzen desselben, die dritte aber Gründe vorlegt, um darzuthun, daß kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei.

---

†) Hier folgt in der Ausg. von 1763 noch die Aufforderung, vor dem Lesen die am Schlusse jener Ausgabe angegebenen Druckfehler zu verbessern.

Erſte Abtheilung.

Worin

der Beweisgrund zur Demonſtration des Daſeins Gottes geliefert wird.

Erſte Betrachtung.

Vom Daſein überhaupt.

Die Regel der Gründlichkeit erfordert es nicht allemal, daß ſelbſt im tiefſinnigſten Vortrage ein jeder vorkommender Begriff entwickelt oder erklärt werde; wenn man nämlich verſichert iſt, daß der blos klare gemeine Begriff in dem Falle, da er gebraucht wird, keinen Mißverſtand veranlaſſen könne; ſo wie der Meßkünſtler die geheimſten Eigenſchaften und Verhältniſſe des Ausgedehnten mit der größten Gewißheit aufdeckt, ob er ſich gleich hiebei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raum bedient, und wie ſelbſt in der allertiefſinnigſten Wiſſenſchaft das Wort Vorſtellung genau genug verſtanden und mit Zuverſicht gebraucht wird, wiewohl ſeine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann aufgelöſt werden.

Ich würde mich daher in dieſen Betrachtungen nicht bis zur Auflöſung des ſehr einfachen und wohlverſtandnen Begriffs des Daſeins verſteigen, wenn nicht hier gerade der Fall wäre, wo dieſe Verabſäumung Verwirrung und wichtige Irrthümer veranlaſſen kann. Es iſt ſicher, daß er in der übrigen ganzen Weitweisheit ſo unentwickelt, wie er im gemeinen Gebrauch vorkommt, ohne Bedenken könne angebracht werden, die einzige Frage vom abſolut nothwendigen und zufälligen Daſein ausgenommen; denn hier hat eine ſub-

tilere Nachforſchung aus einem unglücklich gekünſtelten ſonſt ſehr reinen Begriff irrige Schlüſſe gezogen, die ſich über einen der erhabenſten Theile der Weltweisheit verbreitet haben.

Man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daſeins den Anfang machen werde. Es wäre zu wünſchen, daß man dieſes niemals thäte, wo es ſo unſicher iſt, richtig erklärt zu haben, und dieſes iſt es öfter, als man wohl denkt. Ich werde ſo verfahren, als Einer, der die Definition ſucht und ſich zuvor von demjenigen verſichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenſtande der Erklärung ſagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich beſtimmte Begriff deſſelben beſtehe. Lange vorher, ehe man eine Erklärung von ſeinem Gegenſtande wagt, und ſelbſt dann, wenn man ſich gar nicht getraut ſie zu geben, kann man viel von derſelben Sache mit größeſter Gewißheit ſagen. Ich zweifle, daß Einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum ſei. Allein, ohne mich damit einzulaſſen, bin ich gewiß, daß, wo er iſt, äußere Beziehungen ſein müſſen, daß er nicht mehr, als drei Abmeſſungen haben könne u. ſ. w. Eine Begierde mag ſein, was ſie will, ſo gründet ſie ſich auf irgend eine Vorſtellung, ſie ſetzt eine Luſt an dem Begehrten voraus u. ſ. f. Oft kann aus dieſem, was man vor aller Definition von der Sache gewiß weiß, das, was zur Abſicht unſerer Unterſuchung gehört, ganz ſicher hergeleitet werden, und man wagt ſich alsdenn in unnöthige Schwierigkeiten, wenn man ſich bis dahin verſteigt. Die Methodenſucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Straße ſicher fortſchreitet, auf dem ſchlüpfrigen Boden der Metaphyſik hat eine Menge ſolcher Fehltritte veranlaßt, die man beſtändig vor Augen ſieht, und doch iſt wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnt und behutſamer zu ſein lernen werde. Dieſe Methode iſt es allein, kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei Anderen geſucht habe; denn was die ſchmeichelhafte Vorſtellung anlangt, die man ſich macht, daß man durch größere Scharfſinnigkeit es beſſer, als Andere treffen werde, ſo verſteht man wohl, daß jederzeit Alle ſo geredet

haben, die uns aus einem fremden Irrthum in den ihrigen haben ziehen wollen.

1.

Das Daſein iſt gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge.

Dieſer Satz ſcheint ſeltſam und widerſinnig, allein er iſt ungezweifelt gewiß. Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z. E. den Julius Cäſar. Faſſet alle ſeine erdenklichen Prädicate, ſelbſt die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zuſammen, ſo werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen dieſen Beſtimmungen exiſtiren, oder auch nicht exiſtiren kann. Das Weſen, welches dieſer Welt und dieſem Helden in derſelben das Daſein gab, konnte alle dieſe Prädicate, nicht ein einziges ausgenommen, erkennen und ihn doch als ein blos mögliches Ding anſehen, das, ſeinen Rathſchluß ausgenommen, nicht exiſtirt. Wer kann in Abrede ziehen, daß Millionen von Dingen, die wirklich nicht da ſind, nach allen Prädicaten, die ſie enthalten würden, wenn ſie exiſtirten, blos möglich ſeien; daß in der Vorſtellung, die das höchſte Weſen von ihnen hat, nicht eine einzige ermangele, obgleich das Daſein nicht mit darunter iſt, denn es erkennt ſie nur als mögliche Dinge. Es kann alſo nicht Statt finden, daß, wenn ſie exiſtiren, ſie ein Prädicat mehr enthielten; denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach ſeiner durchgängigen Beſtimmung kann gar kein Prädicat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu ſchaffen, ſo würde ſie mit allen den Beſtimmungen und keinen mehr exiſtirt haben, die er an ihr doch erkennt, ob ſie gleich blos möglich iſt.

Gleichwohl bedient man ſich des Ausdrucks vom Daſein als eines Prädicats, und man kann dieſes auch ſicher und ohne beſorgliche Irrthümer thun, ſo lange man es nicht darauf ausſetzt, das Daſein aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu thun pflegt, wenn man die abſolut nothwendige Exiſtenz be-

weisen will. Denn alsdann sucht man umsonst unter den Prädicaten eines solchen möglichen Wesens, das Dasein findet sich gewiß nicht darunter. Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädicat vorkömmt, nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts Anderes sagen, als: die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit des Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjects sucht, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniß, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck, zu sagen: ein Seeeinhorn ist ein existirend Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke. Nicht: regelmäßige Sechsecke existiren in der Natur, sondern gewissen Dingen in der Natur, wie den Bienenzellen oder dem Bergkrystall kommen die Prädicate zu, die in einem Sechsecke beisammen gedacht werden. Eine jede menschliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Ursprungs einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten, und es würde grüblerisch und unnütze sein, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Mißdeutungen daraus erfolgen können, an ihr zu künsteln und einzuschränken, genug, daß in den seltneren Fällen einer höher gesteigerten Betrachtung, wo es nöthig ist, diese Unterscheidungen beigefügt werden. Man wird von dem hier Angeführten nur allererst zureichend urtheilen können, wenn man das Folgende wird gelesen haben.

2.

Das Daſein iſt die abſolute Poſition eines Dinges, und unterſcheidet ſich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein ſolches jederzeit blos beziehungsweiſe auf ein anderes Ding geſetzt wird.

Der Begriff der Poſition oder Setzung iſt völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als blos beziehungsweiſe geſetzt, oder beſſer blos die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann iſt das Sein, das iſt die Poſition dieſer Beziehung nichts, als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos dieſe Beziehung, ſondern die Sache an und für ſich ſelbſt geſetzt betrachtet, ſo iſt dieſes Sein ſoviel, als Daſein.

So einfach iſt dieſer Begriff, daß man nichts zu ſeiner Auswickelung ſagen kann, als nur die Behutſamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältniſſen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, verwechſelt werde.

Wenn man einſieht, daß unſere geſammte Erkenntniß ſich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, ſo begreift man auch, daß es einige geben werde, die beinahe unauflöslich ſind, das iſt, wo die Merkmale nur ſehr wenig klärer und einfacher ſind, als die Sache ſelbſt. Dieſes iſt der Fall bei unſerer Erklärung von der Exiſtenz. Ich geſtehe gerne, daß durch dieſelbe der Begriff des Erklärten nur in einem ſehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenſtandes in Beziehung auf die Vermögen unſeres Verſtandes verſtattet auch keinen höheren Grad.

Wenn ich ſage: Gott iſt allmächtig, ſo wird nur dieſe logiſche Beziehung zwiſchen Gott und der Allmacht gedacht, da das Letztere ein Merkmal des Erſteren iſt. Weiter wird hier nichts geſetzt. Ob Gott ſei, das iſt, abſolute geſetzt ſei oder exiſtire, das iſt darin gar nicht enthalten. Daher auch dieſes Sein ganz richtig ſelbſt bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander

haben. Z. E. der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen.

Wenn ich mir vorstelle: Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so ertheilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädicat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher Alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädicaten absolute oder schlechthin. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müßte denn schon als existirend vorausgesetzt werden. Gott ist allmächtig, muß ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der dessen Dasein nicht erkennt, wenn er mich nur wohl versteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein sein Dasein muß unmittelbar zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird, denn in den Prädicaten selber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht schon das Subject als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädicate unbestimmt, ob es zu einem existirenden, oder blos möglichen Subject gehöre. Das Dasein kann daher selber kein Prädicat sein. Sage ich: Gott ist ein existirend Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädicats zum Subjecte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heißen: etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Diese Prädicate sind beziehungsweise auf dieses Subject gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädicaten ist schlechthin gesetzt.

Ich besorge durch zu weitläuftige Erläuterung einer so einfachen Idee unvernehmlich zu werden. Ich könnte auch noch befürchten, die Zärtlichkeit derer, die vornehmlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein, ohne diesen Tadel für etwas Geringes zu halten, muß ich mir diesmal hiezu Erlaubniß ausbitten. Denn ob ich schon an der überfeinen Weitheit derjenigen, welche sichere und brauchbare Begriffe in ihrer logischen Schmelzküche so lange übertreiben, abzie-

hen und verfeinern, bis ſie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, ſo wenig Geſchmack, als Jemand anderes finde, ſo iſt der Gegenſtand der Betrachtung, den ich vor mir habe, doch von der Art, daß man entweder gänzlich es aufgeben muß, eine demonſtrativiſche Gewißheit davon jemals zu erlangen, oder es ſich muß gefallen laſſen, ſeine Begriffe bis in dieſe Atomen aufzulöſen.

3.

Kann ich wohl ſagen, daß im Daſein mehr, als in der bloſen Möglichkeit ſei?

Dieſe Frage zu beantworten, merke ich nur zuvor an, daß man unterſcheiden müſſe, was da geſetzt ſei, und wie es geſetzt ſei. Was das Erſtere anlangt, ſo iſt in einem wirklichen Dinge nicht mehr geſetzt, als in einem blos möglichen; denn alle Beſtimmungen und Prädicate des wirklichen können auch bei der bloſen Möglichkeit deſſelben angetroffen werden; aber das Letztere betreffend, ſo iſt allerdings durch die Wirklichkeit mehr geſetzt. Denn frage ich: wie iſt Alles dieſes bei der bloſen Möglichkeit geſetzt? ſo werde ich inne, es geſchehe nur beziehungsweiſe auf das Ding ſelber, d. i., wenn ein Triangel iſt, ſo ſind drei Seiten, ein beſchloſſener Raum, drei Winkel u. ſ. w. oder beſſer: die Beziehung dieſer Beſtimmungen zu einem ſolchen Etwas, wie ein Triangel iſt, iſt blos geſetzt, aber exiſtirt er, ſo iſt Alles dieſes abſolute, d. i. die Sache ſelbſt zuſammt dieſen Beziehungen, mithin mehr geſetzt. Um daher in einer ſo ſubtilen Vorſtellung Alles zuſammenzufaſſen, was die Verwirrung verhüten kann, ſo ſage: in einem Exiſtirenden wird nichts mehr geſetzt, als in einem blos Möglichen, (denn alsdenn iſt die Rede von den Prädicaten deſſelben,) allein durch etwas Exiſtirendes wird mehr geſetzt, als durch ein blos Mögliches, denn dieſes geht auch auf abſolute Poſition der Sache ſelbſt. Sogar iſt in der bloſen Möglichkeit, nicht die Sache ſelbſt, ſondern es ſind bloſe Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerſpruchs geſetzt, und es bleibt feſt, daß das Daſein eigentlich gar kein Prädicat von

irgend einem Dinge sei. Obgleich meine Absicht hier gar nicht ist, mit Widerlegungen mich einzulassen, und meiner Meinung nach, wenn ein Verfasser mit vorurtheilsfreier Denkungsart Anderer Gedanken gelesen und durch damit verknüpftes Nachdenken sie sich eigen gemacht hat, das Urtheil über seine neuen und abweichenden Lehrsätze ziemlich sicher dem Leser überlassen kann, so will ich doch nur mit wenig Worten darauf führen.

Die Wolf'sche Erklärung des Daseins, daß es eine Ergänzung der Möglichkeit sei, ist offenbar sehr unbestimmt. Wenn man nicht schon vorher weiß, was über die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, so wird man es durch diese Erklärung nicht lernen. Baumgarten führt die durchgängige innere Bestimmung, insofern sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen liegenden oder daraus fließenden Prädicate unbestimmt gelassen ist, als dasjenige an, was im Dasein mehr, als in der bloßen Möglichkeit ist; allein wir haben schon gesehen, daß in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädicaten niemals ein Unterschied desselben von einem blos Möglichen liege. Ueberdem kann der Satz: daß ein mögliches Ding, als ein solches betrachtet, in Ansehung vieler Prädicate unbestimmt sei, wenn er so nach dem Buchstaben genommen wird, eine große Unrichtigkeit veranlassen. Denn die Regel der Ausschließung eines Mittleren zwischen zwei widersprechend Entgegengesetzten verbietet dieses, und es ist daher z. E. ein Mensch, der nicht eine gewisse Statur, Zeit, Alter, Ort u. dgl. hätte, unmöglich. Man muß ihn vielmehr in diesem Sinne nehmen: durch die an einem Dinge zusammengedachten Prädicate sind viele andere ganz und gar nicht bestimmt, so wie durch dasjenige, was in dem Begriff eines Menschen, als eines solchen zusammengenommen ist, in Ansehung der besonderen Merkmale des Alters, Orts u. s. w. nichts ausgemacht wird. Aber diese Art der Unbestimmtheit ist alsdenn ebensowohl bei einem Existirenden, als bei einem blos möglichen Dinge anzutreffen, weswegen dieselbe zu keinem Unterschiede beider kann gebraucht werden. Der berühmte Crusius rechnet das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrüglichen Bestimmungen des Daseins.

Allein, ohne uns in die Prüfung des Satzes selber: daß Alles, was da ist, irgendwo oder irgendwenn sein müsse, einzulassen, so gehören diese Prädicate noch immer auch zu blos möglichen Dingen. Denn so könnte an manchen bestimmten Orten mancher Mensch zu einer gewissen Zeit existiren, dessen alle Bestimmungen der Allwissende, sowie sie ihm beiwohnen würden, wenn er existirte, wohl kennt, und der gleichwohl wirklich nicht da ist; und der ewige Jude Ashasverus nach allen Ländern, die er durchwandern, oder allen Zeiten, die er durchleben soll, ist ohne Zweifel ein möglicher Mensch. Man wird doch hoffentlich nicht fordern, daß das Irgendwo und Irgendwenn nur dann ein zureichendes Merkmal des Daseins sei, wenn das Ding wirklich da oder alsdenn ist, denn da würde man fordern, daß dasjenige schon eingeräumt werde, was man sich anheischig macht, durch ein taugliches Merkmal von selber kenntlich zu machen.

Zweite Betrachtung.

Von der inneren Möglichkeit, insofern sie ein Dasein voraussetzt.

1.

Nöthige Unterscheidung bei dem Begriffe der Möglichkeit.

Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich. Dieses ist ein wahrer Satz, wenn man es gleich dahin gestellt sein läßt, daß es eine wahre Erklärung sei. Bei diesem Widerspruche aber ist klar, daß Etwas mit Etwas im logischen Widerstreit stehen müsse, das ist, dasjenige verneinen müsse, was in ebendemselben zugleich bejaht ist. Selbst nach dem Herrn Crusius, der diesen Streit nicht blos in einen inneren Widerspruch setzt, sondern behauptet, daß er überhaupt durch den Verstand nach einem ihm natürlichen Gesetze wahrgenommen werde, ist im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung eines Etwas, was gesetzt, mit Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird. Diese Repugnanz

nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hiebei gegeben iſt und welches in ſolchem Streite ſteht, iſt an ſich ſelber Etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckigt wäre, iſt ſchlechterdings unmöglich. Indeſſen iſt gleichwohl ein Triangel, imgleichen etwas Viereckigtes an ſich ſelber Etwas. Dieſe Unmöglichkeit beruht lediglich auf logiſchen Beziehungen von einem Denklichen zum Anderen, da Eins nur nicht ein Merkmal des Anderen ſein kann. Ebenſo muß in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und denn die Uebereinſtimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerſpruchs, unterſchieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, iſt an ſich ſelber möglich. Der Triangel ſowohl, als die rechten Winkel ſind die Data oder das Materiale in dieſem Möglichen, die Uebereinſtimmung aber des einen mit dem anderen nach dem Satze des Widerſpruchs ſind das Formale der Möglichkeit. Ich werde dieſe letztere auch das Logiſche in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach der Regel der Wahrheit nichts Anderes, als eine logiſche Beziehung iſt; das Etwas, oder was in dieſer Uebereinſtimmung ſteht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heißen. Uebrigens bemerke ich, daß hier jederzeit von keiner anderen Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der inneren oder ſchlechterdings und abſolute ſo genannten die Rede ſein wird.

2.

Die innere Möglichkeit aller Dinge ſetzt irgend ein Daſein voraus.

Es iſt aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu erſehen, daß die Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein innerer Widerſpruch als das Logiſche der Unmöglichkeit anzutreffen, ſondern auch, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da iſt. Denn alsdenn iſt nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber iſt etwas, was gedacht werden kann, und dem die logiſche Beziehung, gemäß dem Satze des Widerſpruchs, zukommt.

Wenn nun alles Daſein aufgehoben wird, ſo iſt nichts ſchlechthin geſetzt, es iſt überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es iſt zwar kein innerer Widerſpruch in der Verneinung aller Exiſtenz. Denn da hiezu erfordert würde, daß etwas geſetzt und zugleich aufgehoben werden müßte, hier aber überall nichts geſetzt iſt, ſo kann man freilich nicht ſagen, daß dieſe Aufhebung einen inneren Widerſpruch enthalte. Allein daß irgend eine Möglichkeit ſei, und doch gar nichts Wirkliches, das widerſpricht ſich, weil, wenn nichts exiſtirt, auch nichts gegeben iſt, das da denklich wäre, und man ſich ſelbſt widerſtreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich ſei. Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom Daſein verſtanden, daß das Sein oder ſchlechthin Geſetztſein, wenn man dieſe Worte dazu nicht braucht, logiſche Beziehungen der Prädicate zu Subjecten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Daſein bedeute. Demnach zu ſagen: es exiſtirt nichts, heißt ebenſoviel, als: es iſt ganz und gar nichts; und es widerſpricht ſich offenbar, deſſenungeachtet hinzufügen, es ſei etwas möglich.

3.

Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß gar nichts exiſtire.

Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das iſt ſchlechterdings unmöglich. Denn dieſes ſind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erſtlich durch das, was ſich ſelbſt widerſpricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Uebereinſtimmung mit dem Satze des Widerſpruchs aufgehoben, daher iſt, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, ſchlechterdings unmöglich. Dieſes iſt aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daſeins zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwieſen iſt, kein innerer Widerſpruch. Allein wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geſchieht dieſes durch die Aufhebung alles Daſeins, alſo wenn alles Daſein verneint wird, ſo wird auch

alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire.

4.

Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als eine Folge.

Es ist von aller Möglichkeit insgesammt, und von jeder insonderheit darzuthun, daß sie etwas Wirkliches, es sei nun ein Ding oder mehrere, voraussetze. Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Dasein kann nun zwiefach sein. Entweder das Mögliche ist nur denklich, insofern es selber wirklich ist, und denn ist die Möglichkeit in dem Wirklichen, als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas Anderes wirklich ist, d. i. seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein anderes Dasein gegeben. Die erläuternden Beispiele können noch nicht füglich hier herbeigeschafft werden. Die Natur desjenigen Subjects, welches das einzige ist, das zu einem Beispiele in dieser Betrachtung dienen kann, soll allererst erwogen werden. Indessen bemerke ich nur noch, daß ich dasjenige Wirkliche, durch welches, als einen Grund, die innere Möglichkeit anderer gegeben ist, den ersten Real-Grund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, sowie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Uebereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, sowie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert.

Ich begreife wohl, daß Sätze von derjenigen Art, als in dieser Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig sind, um dasjenige Licht zu bekommen, das zur Augenscheinlichkeit erfordert wird. Indessen legt die so sehr abgezogene Natur des Gegenstandes selbst aller Bemühung der größeren Aufklärung Hindernisse, sowie die mikroskopischen Kunstgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenstandes bis zur Unterscheidung sehr kleiner Theile erweitern, aber auch in demselben Maaße die Helligkeit und Leb-

haftigkeit des Eindrucks vermindern. Gleichwohl will ich soviel, als ich vermag, den Gedanken von dem selbst bei der inneren Möglichkeit jederzeit zum Grunde liegenden Dasein, in eine etwas größere Nahheit zu den gemeineren Begriffen eines gesunden Verstandes zu bringen suchen.

Ihr erkennet, daß ein feuriger Körper, ein listiger Mensch oder dergleichen etwas möglich sind, und wenn ich nichts mehr, als die innere Möglichkeit verlange, so werdet ihr gar nicht nöthig finden, daß ein Körper oder Feuer u. s. w. als die Data hiezu existiren müssen, denn sie sind einmal denklich, und das ist genug. Die Zustimmung aber des Prädicats: feurig, mit dem Subjecte: Körper, nach dem Grunde des Widerspruchs liegt in diesen Begriffen selber, sie mögen wirkliche oder blos mögliche Dinge sein. Ich räume auch ein, daß weder Körper, noch Feuer wirkliche Dinge sein dürfen, und gleichwohl ein feuriger Körper innerlich möglich sei. Allein ich fahre fort, zu fragen: ist denn ein Körper selber an sich möglich? Ihr werdet mir, weil ihr hier euch nicht auf Erfahrung berufen müsset, die Data zu seiner Möglichkeit, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft, und wer weiß was mehr, herzählen und dazusetzen, daß darin kein innerer Widerstreit sei. Ich räume noch Alles ein, allein ihr müßt mir Rechenschaft geben, weswegen ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum so gerade anzunehmen Recht habt; denn gesetzt, er bedeute nichts, so ist eure dafür ausgegebene Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk. Es wäre auch sehr unrichtig, sich auf die Erfahrung wegen dieses Dati zu berufen, denn es ist jetzt eben die Frage, ob eine innere Möglichkeit des feurigen Körpers Statt findet, wenngleich gar nichts existirt. Gesetzt, daß ihr anjetzt nicht mehr den Begriff der Ausdehnung in einfachere Data zerfällen könnt, um anzuzeigen, daß in ihm nichts Widerstreitendes sei, wie ihr denn nothwendig zuletzt auf etwas, dessen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann, kommen müßt, so ist alsdenn hier die Frage: ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter sind, oder ob sie etwas bezeichnen? Der Mangel des Widerspruchs macht es hier nicht aus; ein leeres

Wort bezeichnet niemals etwas Widersprechendes. Wenn nicht der Raum existirt, oder wenigstens durch etwas Existirendes gegeben ist als eine Folge, so bedeutet das Wort Raum gar nichts. Solange ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerspruchs bewähret, so fußet ihr euch auf dasjenige, was euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist, und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieser logischen Regel, aber am Ende, wenn ihr bedenkt, wie euch denn dieses gegeben sei, könnt ihr euch nimmer worauf Anderes, als auf ein Dasein berufen.

Allein wir wollen den Fortgang dieser Betrachtungen abwarten. Die Anwendung selber wird einen Begriff faßlicher machen, den, ohne sich selbst zu übersteigen, man kaum für sich allein deutlich machen kann, weil er von dem Ersten, was beim Denklichen zum Grunde liegt, selber handelt.

Dritte Betrachtung.

Von dem schlechterdings nothwendigen Dasein.

1.

Begriff der absolut nothwendigen Existenz überhaupt.

Schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist. Dieses ist eine ungezweifelt richtige Nominal-Erklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtsein eines Dinges schlechterdings unmöglich sei? so ist das, was ich suche, die Realerklärung, die uns allein zu unserem Zwecke etwas nutzen kann. Alle unsere Begriffe von der inneren Nothwendigkeit in den Eigenschaften möglicher Dinge, von welcher Art sie auch sein mögen, laufen darauf hinaus, daß das Gegentheil sich selber widerspricht. Allein wenn es auf eine schlechterdings nothwendige Existenz ankommt, so würde man mit schlechtem Erfolg durch das nämliche Merkmal bei ihr etwas zu verstehen suchen. Das Dasein ist gar kein Prädicat und die Aufhebung

des Daſeins keine Verneinung eines Prädicats, wodurch etwas in einem Dinge ſollte aufgehoben werden, und ein innerer Widerſpruch entſtehen können. Die Aufhebung eines exiſtirenden Dinges iſt eine völlige Verneinung Alles desjenigen, was ſchlechthin oder abſolute durch ſein Daſein geſetzt wurde. Die logiſchen Beziehungen zwiſchen dem Dinge als einem Möglichen und ſeinen Prädicaten bleiben gleichwohl. Allein dieſe ſind ganz was Anderes, als die Poſition des Dinges zuſammt ſeinen Prädicaten ſchlechthin, als worin das Daſein beſteht. Demnach wird nicht ebendaſſelbe, was in dem Dinge geſetzt wird, ſondern was Anderes durch das Nichtſein aufgehoben, und iſt demnach hierin niemals ein Widerſpruch. In der letzteren Betrachtung dieſes Werks wird Alles dieſes in dem Falle, da man die abſolutnothwendige Exiſtenz wirklich vermeint hat durch den Satz des Widerſpruchs zu begreifen, durch eine klare Entwickelung dieſer Untauglichkeit überzeugender gemacht werden. Man kann indeſſen die Nothwendigkeit in den Prädicaten blos möglicher Begriffe die logiſche Nothwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufſuche, nämlich die des Daſeins, iſt die abſolute Realnothwendigkeit. Ich finde zuerſt: daß, was ich ſchlechterdings als nichts und unmöglich anſehen ſoll, das müſſe alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, ſo wäre es nicht gänzlich undenklich und ſchlechthin unmöglich.

Wenn ich nun einen Augenblick nachdenke, weswegen dasjenige, was ſich widerſpricht, ſchlechterdings nichts und unmöglich ſei, ſo bemerke ich: daß, weil dadurch der Satz des Widerſpruchs, der letzte logiſche Grund alles Denklichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verſchwinde und nichts dabei mehr zu denken ſei. Ich nehme daraus alsbald ab, daß, wenn ich alles Daſein überhaupt aufhebe, und hiedurch der letzte Real-Grund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verſchwindet und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas ſchlechterdings nothwendig ſein, entweder wenn durch ſein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das iſt, wenn es ſich ſelbſt widerſpricht, oder auch, wenn ſein Nichtſein das Materiale zu allem Denklichen und alle

Data dazu aufhebt. Das Erste findet, wie gesagt, niemals beim Dasein Statt, und weil kein Drittes möglich ist, so ist entweder der Begriff von der schlechterdings nothwendigen Existenz gar ein täuschender und falscher Begriff, oder es muß darin beruhen, daß das Nichtsein eines Dinges zugleich die Verneinung von den Datis zu allem Denklichen sei. Daß aber dieser Begriff nicht erdichtet, sondern etwas Wahrhaftes sei, erhellt auf folgende Art.

2.

Es existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen.

Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Bis dahin erhellt, daß ein Dasein eines oder mehrerer Dinge selbst aller Möglichkeit zum Grunde liege, und daß dieses Dasein an sich selbst nothwendig sei. Man kann hieraus auch leichtlich den Begriff der Zufälligkeit abnehmen. Zufällig ist nach der Worterklärung, dessen Gegentheil möglich ist. Um aber die Sacherklärung davon zu finden, so muß man auf folgende Art unterscheiden. Im logischen Verstande ist dasjenige als ein Prädicat an einem Subjecte zufällig, dessen Gegentheil demselben nicht widerspricht. Z. E. einem Triangel überhaupt ist es zufällig, daß er rechtwinklicht sei. Diese Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädicate zu ihren Subjecten Statt, und leidet, weil das Dasein kein Prädicat ist, auch gar keine Anwendung auf die Existenz. Dagegen ist im Realverstande zufällig dasjenige, dessen Nichtsein zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit der Dinge ein gewisses Dasein nicht voraussetzt so ist dieses zufällig, weil sein Gegentheil die Möglichkeit nicht aufhebt. Oder: dasjenige Dasein, wodurch nicht das Materiale zu

allem Denklichem gegeben iſt, ohne welches alſo noch etwas zu denken, das iſt, möglich iſt, deſſen Gegentheil iſt im Realverſtande möglich, und das iſt in ebendemſelben Verſtande auch zufällig.

3.

Das nothwendige Weſen iſt einig.

Weil das nothwendige Weſen den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, ſo wird ein jedes andere Ding nur möglich ſein, inſofern es durch ihn als einen Grund gegeben iſt. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm Statt finden, und iſt alſo aller anderen Dinge Möglichkeit und Daſein von ihm abhängend. Etwas aber, was ſelbſt abhängend iſt, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit und iſt demnach nicht ſchlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge abſolut nothwendig ſein.

Setzet, **A** ſei ein nothwendiges Weſen, und **B** ein anderes. So iſt vermöge der Erklärung **B** nur inſofern möglich, als es durch einen anderen Grund **A**, als die Folge deſſelben gegeben iſt. Weil aber vermöge der Vorausſetzung **B** ſelber nothwendig iſt, ſo iſt ſeine Möglichkeit in ihm als ein Prädicat, und nicht als eine Folge aus einem anderen, und doch nur als eine Folge laut dem Vorigen gegeben, welches ſich widerſpricht.

4.

Das nothwendige Weſen iſt einfach.

Daß kein Zuſammengeſetztes aus viel Subſtanzen ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen ſein könne, erhellt auf folgende Art. Setzet, es ſei nur einer ſeiner Theile ſchlechterdings nothwendig, ſo ſind die anderen nur insgeſammt als Folgen durch ihn möglich, und gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Gedenket euch, es wären mehrere oder alle nothwendig, ſo widerſpricht dieſes der vorigen Nummer. Es bleibt demnach nichts übrig, als ſie müſſen ein jeder beſonders zufällig, alle aber zuſammen ſchlechterdings nothwendig exiſtiren. Nun iſt dieſes aber unmöglich, weil ein Aggregat von

Substanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Dasein haben kann, als den Theilen zukommt, und da diesen gar keine zukommt, sondern ihre Existenz zufällig ist, so würde auch die des Ganzen zufällig sein. Wenn man gedächte, sich auf die Erklärung des nothwendigen Wesens berufen zu können, so daß man sagte, in jeglichem der Theile wären die letzten Data einiger inneren Möglichkeit, in allen zusammen alles Mögliche gegeben, so würde man etwas ganz Ungereimtes, nur auf eine verborgene Art vorgestellt haben. Denn wenn man sich alsdenn die innere Möglichkeit so gedenkt, daß einige können aufgehoben werden, doch so, daß übrigens, was durch die anderen Theile noch Denkliches gegeben worden, bliebe, so müßte man sich vorstellen, es sei an sich möglich, daß die innere Möglichkeit verneint oder aufgehoben werde. Es ist aber gänzlich undenklich und widersprechend, daß etwas nichts sei, und dieses will soviel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben, ist alles Denkliche vertilgen, woraus erhellt, daß die Data zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müssen gegeben sein, dessen Aufhebung auch das Gegentheil aller Möglichkeit ist, daß also, was den letzten Grund von einer inneren Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen vertheilt sein könne.

5.

Das nothwendige Wesen ist unveränderlich und ewig.

Weil selbst seine eigene Möglichkeit und jede andere dieses Dasein voraussetzt, so ist keine andere Art der Existenz desselben möglich, das heißt, es kann das nothwendige Wesen nicht auf vielerlei Art existiren. Nämlich Alles, was da ist, ist durchgängig bestimmt; da dieses Wesen nun lediglich darum möglich ist, weil es existirt, so findet keine Möglichkeit desselben Statt, außer insofern es in der That da ist; es ist also auf keine andere Art möglich, als wie es wirklich ist. Demnach kann es nicht auf andere Art bestimmt oder verändert werden. Sein Nichtsein ist schlechterdings unmöglich, mithin auch sein Ursprung und Untergang, demnach ist es ewig.

6.

Das nothwendige Weſen enthält die höchſte Realität.

Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen ſein müſſen, entweder als Beſtimmungen deſſelben, oder als Folgen, die durch ihn als den erſten Realgrund gegeben ſeien, ſo ſieht man, daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen ſei. Allein ebendieſelben Beſtimmungen, durch die dieſes Weſen der höchſte Grund iſt von anderer möglichen Realität, ſetzen in ihn ſelber den größeſten Grad realer Eigenſchaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein ſolches Weſen alſo das realſte unter allen möglichen iſt, indem ſogar alle andere nur durch daſſelbe möglich ſind, ſo iſt dieſes nicht ſo zu verſtehen, daß alle mögliche Realität zu ſeinen Beſtimmungen gehöre. Dieſes iſt eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrſcht hat. Man ertheilt alle Realitäten Gott oder dem nothwendigen Weſen ohne Unterſchied als Prädicate, ohne wahrzunehmen, daß ſie nimmermehr in einem einzigen Subjecte als Beſtimmungen neben einander können Statt finden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. dgl. können nicht Eigenſchaften von demjenigen ſein, der da Verſtand und Willen hat. Es iſt auch umſonſt, eine Ausflucht darin zu ſuchen, daß man die gedachten Beſchaffenheiten nicht für wahre Realitäten halte. Es iſt ohne allen Zweifel der Stoß eines Körpers oder die Kraft des Zuſammenhanges etwas wahrhaftig Poſitives. Ebenſo iſt der Schmerz in den Empfindungen eines Geiſtes nimmermehr eine bloſe Beraubung. Ein irriger Gedanke hat eine ſolche Vorſtellung dem Scheine nach gerechtfertigt. Es heißt, Realität und Realität widerſprechen einander niemals, weil beides wahre Bejahungen ſeien; demnach widerſtreiten ſie auch einander nicht in einem Subjecte. Ob ich nun gleich einräume, daß hier kein logiſcher Widerſpruch ſei, ſo iſt dadurch doch nicht die Realrepugnanz gehoben. Dieſe findet jederzeit Statt, wenn etwas, als ein Grund, die Folge von etwas Anderem durch eine reale Entgegenſetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Kör-

pers nach einer Direction, und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengesetzter stehen nicht im Widerspruche. Sie sind auch wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der anderen, und da sonst von jeder insbesondere die Folge eine wirkliche Bewegung sein würde, so ist sie jetzt von beiden zusammen in einem Subjecte 0, das ist, die Folge von diesen entgegengesetzten Bewegungskräften ist die Ruhe. Die Ruhe aber ist ohne Zweifel möglich, woraus man denn auch sieht, daß die Realrepugnanz ganz was Anderes sei, als die logische oder der Widerspruch; denn das, was daraus folgt, ist schlechterdings unmöglich. Nun kann aber in dem allerrealsten Wesen keine Realrepugnanz oder positiver Widerstreit seiner eigenen Bestimmungen sein, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel sein würde, welches seiner höchsten Realität widerspricht, und da, wenn alle Realitäten in demselben als Bestimmungen lägen, ein solcher Widerstreit entstehen müßte, so können sie nicht insgesammt als Prädicate in ihm sein, mithin, weil sie doch alle durch ihn gegeben sind, werden sie entweder zu seinen Bestimmungen oder Folgen gehören.

Es könnte auch beim ersten Anblick scheinen zu folgen: daß, weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen der Wesen der Dinge liegen müsse, welches, wenn es zugelassen würde, auch den Schluß veranlassen dürfte, daß es selbst Negationen unter seinen Prädicaten haben müsse, und nimmermehr nichts, als Realität. Allein man richte nur seine Augen auf den einmal festgesetzten Begriff desselben. In seinem Dasein ist seine eigene Möglichkeit ursprünglich gegeben. Dadurch, daß es nun andere Möglichkeiten sind, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satze des Widerspruchs, daß es nicht die Möglichkeit des realsten Wesens selber, und daher solche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten, sein müssen.

Demnach beruht die Möglichkeit aller anderen Dinge, in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem nothwendigen Wesen,

als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, insofern er Ausdehnung, Kräfte u. dgl. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet; insoferne ihm die Kraft zu denken gebricht, so liegt diese Verneinung in ihm selbst, nach dem Satz des Widerspruchs.

In der That sind Verneinungen an sich selbst nicht Etwas, oder denklich, welches man sich leichtlich auf folgende Art faßlich machen kann. Setzet nichts, als Negationen, so ist gar nichts gegeben, und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen sind also nur durch die entgegengesetzten Positionen denklich, oder vielmehr, es sind Positionen möglich, die nicht die größten sind. Und hierin liegen schon nach dem Satze der Identität die Verneinungen selber. Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnende Verneinungen keinen Realgrund, (weil sie nichts Positives sind,) mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen.

Vierte Betrachtung.

Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.

1.

Das nothwendige Wesen ist ein Geist.

Es ist oben bewiesen, daß das nothwendige Wesen eine einfache Substanz sei, imgleichen, daß nicht allein alle andere Realität durch dasselbe, als einen Grund gegeben sei, sondern auch die größest mögliche, die in einem Wesen als Bestimmung kann enthalten sein, ihm beiwohne. Nun können verschiedene Beweise geführt werden, daß hiezu auch die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören. Denn erstlich, Beides ist wahre Realität, und Beides kann mit der größest möglichen in einem Dinge beisammen

bestehen, welches Letztere man durch ein unmittelbares Urtheil des Verstandes einzuräumen sich gedrungen sieht, ob es zwar nicht füglich zu derjenigen Deutlichkeit gebracht werden kann, welche logisch vollkommene Beweise erfordern.

Zweitens sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen, von der Art, daß wir uns keine Realität denken können, die in Ermangelung derselben einem Wesen eine Ersetzung thun könnte, welche dem Abgang derselben gleich wäre. Und da diese Eigenschaften also diejenigen sind, welche der höchsten Grade der Realität fähig sind, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, so müßte durch das nothwendige Wesen, als einen Grund, Verstand und Wille, und alle Realität der geistigen Natur an anderen möglich sein, die gleichwohl in ihm selbst nicht als eine Bestimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge größer sein, als selbst der Grund. Denn es ist gewiß, daß, wenn das höchste Wesen nicht selbst Verstand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch ihn mit diesen Eigenschaften gesetzt werde, ohnerachtet es abhängend wäre und mancherlei andere Mängel der Macht u. s. w. hätte, gleichwohl in Ansehung dieser Eigenschaften von der höchsten Art jenem in Realität vorgehen müßte. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kann, so müssen Verstand und Wille der nothwendigen einfachen Substanz als Eigenschaften beiwohnen, das ist, sie ist ein Geist.

Drittens, Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in Allem, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschaften entweder diese Beziehungen gegründet sind, oder doch wenigstens, durch welches Wesen die Dinge diesen Beziehungen gemäß, als aus einem Hauptgrunde möglich sind. Nun ist das nothwendige Wesen der hinlängliche Realgrund alles Anderen, was außer ihm möglich ist, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenschaft, durch welche diesen Beziehungen gemäß, Alles außer ihm wirklich werden kann, anzutreffen sein. Es scheint aber, daß der Grund der äußeren Möglichkeit der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht ein dem Verstande gemäßer Wille vorausgesetzt

ist. Also werden diese Eigenschaften dem obersten Wesen müssen beigemessen werden.

Jedermann erkennt, daß ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen dennoch regelmäßige Blumenstücke, Alleen u. dgl. nur durch einen Verstand, der sie entwirft, und durch einen Willen, der sie ausführt, möglich seien. Alle Macht oder Hervorbringungskraft, imgleichen alle andere Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand sind unzulänglich, die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen.

Aus einem dieser hier angeführten Gründe, oder aus ihnen insgesammt, wird der Beweis, daß das nothwendige Wesen Willen und Verstand haben, mithin ein Geist sein müsse, hergeleitet werden können. Ich begnüge mich blos, den Beweisgrund vollständig zu machen. Meine Absicht ist nicht, eine förmliche Demonstration darzulegen.

2.

Es ist ein Gott.

Es existirt etwas schlechterdings nothwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott. Ich gebe hier keine bestimmte Erklärung von dem Begriffe von Gott. Ich müßte dieses thun, wenn ich meinen Gegenstand systematisch betrachten wollte. Was ich hier darlege, soll die Analyse sein, dadurch man sich zur förmlichen Lehrverfassung tüchtig machen kann. Die Erklärung des Begriffs der Gottheit mag indessen angeordnet werden, wie man es für gut findet, so bin ich doch gewiß, daß dasjenige Wesen, dessen Dasein wir nur eben bewiesen haben, eben dasjenige göttliche Wesen sei, dessen Unterscheidungszeichen man auf eine oder die andere Art in die kürzeste Benennung bringen wird.

3.

Anmerkung.

Weil aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellt, als daß alle Realität entweder in dem nothwendigen Wesen als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als einen Grund müsse gegeben sein, so würde bis dahin unentschieden bleiben, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen als ihm beiwohnende Bestimmungen anzutreffen seien, oder blos durch dasselbe an anderen Dingen als Folgen anzusehen wären. Wäre das Letztere, so würde, ohnerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseins als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn selber ohne Erkenntniß und Entschließung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge und sogar anderer Geister sein, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher beschrieben wäre. Dies ist die Ursache, weswegen in jeglicher Lehrverfassung auf diesen Umstand besonders gesehen werden muß, und warum wir ihn nicht haben aus den Augen setzen können.

Ich habe in dem ganzen Zusammenhange aller bisher vorgetragenen, zu meinem Beweise gehörigen Gründe nirgend des Ausdrucks von Vollkommenheit gedacht. Nicht als wenn ich dafür hielte, alle Realität sei schon so viel, wie alle Vollkommenheit, oder auch die größte Zusammenstimmung zu Einem mache sie aus. Ich habe wichtige Ursachen von diesem Urtheile vieler Anderen sehr abzugehen. Nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorgfältige Untersuchungen angestellt habe, so bin ich belehrt worden, daß in einer genaueren Kenntniß derselben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigenes Gefühl, und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit aufklären kann.

Ich bin inne geworden, daß der Ausdruck der Vollkommenheit

zwar in einigen Fällen, nach der Unsicherheit jeder Sprache Ausartungen von dem eigenthümlichen Sinne leide, die ziemlich weit abweichen, daß er aber in der Bedeutung, darauf hauptsächlich Jedermann selbst bei jenen Abirrungen Acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntniß und Begierde hat, voraussetze. Da es nun viel zu weitläuftig geworden sein würde, den Beweisgrund von Gott und der ihm beiwohnenden Realität bis zu dieser Beziehung hindurchzuführen, ob es zwar vermöge dessen, was zum Grunde liegt, gar wohl thunlich gewesen wäre, so habe ich es der Absicht dieser Blätter nicht gemäß befunden, durch die Herbeiziehung dieses Begriffs Anlaß zu einer allzugroßen Weitläuftigkeit zu geben.

4

Beschluß.

Ein Jeder wird sehr leicht nach dem, wie gedacht, geführten Beweise so offenbare Folgerungen hinzufügen können, als da sind: Ich, der ich denke, bin kein so schlechterdings nothwendiges Wesen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich; kein anderes Wesen, dessen Nichtsein möglich ist, das ist, dessen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding, oder in welchem Schranken sind, mithin auch nicht die Welt, ist von einer solchen Natur, die Welt ist nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Widerstreit, Mängel, Veränderlichkeit, Alles Gegentheile der Bestimmungen einer Gottheit angetroffen werden; Gott ist nicht die einige Substanz, die da existirt, und alle andere sind nur abhängend von ihm da u. s. w.

Ich bemerke hier nur noch Folgendes. Der Beweisgrund von dem Dasein Gottes, den wir geben, ist lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist. Demnach ist er ein Beweis, der vollkommen a priori geführt werden kann. Es wird weder meine Existenz, noch die von anderen Geistern, noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der That von dem inneren Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen. Man erkennt auf diese

Weise das Dasein dieses Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Nothwendigkeit desselben ausmacht, also recht genetisch.

Alle Beweise, die sonsten von den Wirkungen dieses Wesens auf sein, als einer Ursache, Dasein geführt werden möchten, gesetzt, daß sie auch so strenge beweisen möchten, als sie es nicht thun, können doch niemals die Natur dieser Nothwendigkeit begreiflich machen. Blos daraus, daß etwas schlechterdings nothwendig existirt, ist es möglich, daß etwas eine erste Ursach von Anderem sei, aber daraus, daß etwas eine erste, das ist, unabhängige Ursache ist, folgt nur, daß, wenn die Wirkungen da sind, sie auch existiren müsse, nicht aber, daß sie schlechterdings nothwendiger Weise da sei.

Weil nun ferner aus dem angepriesenen Beweisgrunde erhellt, daß alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet sei, in welchem die größten Grade des Verstandes und eines Willens, der der größest mögliche Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen Alles in der äußerst möglichen Uebereinstimmung sein muß, so wird daraus schon zum Voraus abzunehmen sein, daß, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist, das Wesen Gottes mit seinem Willen in der größesten Zusammenstimmung sein werde, nicht als wenn Gott durch seinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, sondern weil ebendieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen größesten Folgen hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der ersteren fruchtbar sein kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner großen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil sie mit Einem übereinstimmen, so wird selbst in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen sein.

Wenn wir aber auch durch eine reise Beurtheilung der wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt

werden, selbst in den nothwendigen Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, so werden wir durch den Erkenntnißweg **a posteriori** auf ein einiges Principium aller Möglichkeit zurückschließen können, und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings nothwendigen Daseins befinden, von dem wir durch den Weg **a priori** anfänglich ausgegangen waren. Nunmehro soll unsere Absicht darauf gerichtet sein, zu sehen, ob selbst in der inneren Möglichkeit der Dinge eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in diesem unermeßlichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen sei, damit wir daraus urtheilen können, ob die Wesen der Dinge selbst einen obersten gemeinschaftlichen Grund erkennen.

Zweite Abtheilung.

Von dem weitläuftigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist.

Erste Betrachtung.

Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes a posteriori geschlossen wird.

1.

Die Einheit in dem Mannigfaltigen der Wesen der Dinge gewiesen an den Eigenschaften des Raums.

Die nothwendigen Bestimmungen des Raums verschaffen dem Meßkünstler ein nicht gemeines Vergnügen, durch die Augenscheinlichkeit in der Ueberzeugung und durch die Genauigkeit in der Ausführung, imgleichen durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen das gesammte menschliche Erkenntniß nichts aufzuzeigen hat, das ihm beikäme, vielweniger es übertrafe. Ich betrachte aber anjetzt den nämlichen Gegenstand in einem ganz anderen Gesichtspuncte. Ich sehe ihn mit einem philosophischen Auge an, und werde gewahr: daß bei so nothwendigen Bestimmungen Ordnung und Harmonie, und in einem ungeheuren Mannigfaltigen Zusammenpassung und Einheit herrsche. Ich will z. E., daß ein Raum durch die Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punct umgrenzt werde. Ich begreife gar leicht, daß ich dadurch einen Kreis habe,

der in allen ſeinen Puncten von dem gedachten feſten Punct gleiche Entfernungen hat. Allein ich finde gar keine Veranlaſſung, unter einer ſo einfältigen Conſtruction ſehr viel Mannigfaltiges zu vermuthen, das eben dadurch großen Regeln der Ordnung unterworfen ſei. Indeſſen entdecke ich, daß alle geraden Linien, die einander aus einem beliebigen Punct innerhalb dem Zirkel durchkreuzen, indem ſie an den Umkreis ſtoßen, jederzeit in geometriſcher Proportion geſchnitten ſeien; imgleichen, daß alle diejenigen, die von einem Punct außerhalb dem Kreiſe dieſen durchſchneiden, jederzeit in ſolche Stücke zerlegt werden, die ſich umgekehrt verhalten, wie ihre Ganzen. Wenn man bedenkt, wie unendlich viel verſchiedene Lagen dieſe Linien annehmen können, indem ſie den Zirkel, wie gedacht, durchſchneiden, und wahrnimmt, wie ſie gleichwohl beſtändig unter dem nämlichen Geſetze ſtehen, von dem ſie nicht abweichen können, ſo iſt es unerachtet deſſen, daß die Wahrheit davon leicht begriffen wird, dennoch etwas Unerwartetes, daß ſo wenig Anſtalt in der Beſchreibung dieſer Figur, und gleichwohl ſo viel Ordnung, und in dem Mannigfaltigen eine ſo vollkommene Einheit daraus erfolgt.

Wenn aufgegeben wäre: daß ſchiefe Flächen in verſchiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von ſolcher Länge angeordnet würden, damit frei herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herabkämen, ſo wird ein Jeder, der die mechaniſchen Geſetze verſteht, einſehen, daß hiezu mancherlei Veranſtaltung gehöre. Nun findet ſich aber dieſe Einrichtung im Zirkel von ſelber mit unendlich viel Abwechſelung der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der größeſten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmeſſer ſtoßen, ſie mögen von deſſen oberſtem oder unterſtem Puncte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgeſammt das gemein: daß der freie Fall durch dieſelbe in gleichen Zeiten geſchieht. Ich erinnere mich, daß ein verſtändiger Lehrling, als ihm dieſer Satz mit ſeinem Beweiſe von mir vorgetragen wurde, nachdem er Alles wohl verſtand, dadurch nicht weniger, wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man, durch eine ſo ſonderbare Vereinigung vom Mannigfaltigen nach ſo

fruchtbaren Regeln in einer ſo ſchlecht und einfältig ſcheinenden Sache, als ein Zirkelkreis iſt, überraſcht und mit Recht in Bewunderung geſetzt. Es iſt auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrſcht, mehr Urſache zum Erſtaunen gäbe, es müßte denn ſein, daß es deswegen geſchähe, weil die Urſache derſelben da nicht ſo deutlich einzuſehen iſt und die Bewunderung eine Tochter der Unwiſſenheit iſt.

Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten ſammle, iſt davon ſo voll, daß, ohne einen Fuß weiter ſetzen zu dürfen, ſich auf derſelben Stelle, da wir uns befinden, noch unzählige Schönheiten darbieten. Es gibt Auflöſungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläuftige Veranſtaltung ſcheint möglich zu ſein, ſich gleichſam ohne alle Kunſt in der Sache ſelbſt darlegt. Dieſe werden von Jedermann als artig empfunden, und dieſes um deſto mehr, je weniger man ſelbſt dabei zu thun hat, und je verwickelter gleichwohl die Auflöſung zu ſein ſcheint. Der Zirkelring zwiſchen zwei Kreiſen, die einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct haben, hat eine von einer Zirkelfläche ſehr verſchiedene Geſtalt, und es kommt Jedermann anfänglich als mühſam und künſtlich vor, ihn in dieſe Figur zu verwandeln. Allein ſobald ich einſehe: daß die den inwendigen Zirkel berührende Linie ſo weit gezogen, bis ſie zu beiden Seiten den Umkreis des größeren ſchneidet, der Durchmeſſer dieſes Zirkels ſei, deſſen Fläche dem Inhalt des Zirkelringes gerade gleich iſt, ſo kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äußern, wie das Geſuchte in der Natur ſelbſt ſich ſo leicht offenbart und meiner Bemühung hiebei faſt nichts beizumeſſen iſt.

Wir haben, um in den nothwendigen Eigenſchaften des Raums Einheit bei der größeſten Mannigfaltigkeit und Zuſammenhang in dem, was eine von dem Anderen ganz abgeſonderte Nothwendigkeit zu haben ſcheint, zu bemerken, nur blos unſere Augen auf die Zirkelfigur gerichtet, welche deren noch unendliche hat, davon ein kleiner Theil bekannt iſt. Hieraus läßt ſich abnehmen, welche Unermeßlichkeit ſolcher harmoniſchen Beziehungen ſonſten in den Eigenſchaften des Raums liege, deren viele die höhere Geometrie in den

Verwandtſchaften der verſchiedenen Geſchlechter der krummen Linien dargelegt; und alle, außer der Uebung des Verſtandes durch die denkliche Einſicht derſelben, das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabenere Art, wie die zufälligen Schönheiten der Natur rühren.

Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt iſt, nach einem Grunde einer ſo weit erſtreckten Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu fragen, ſoll man es denn weniger ſein bei Wahrnehmung des Ebenmaaßes und der Einheit in den unendlich vielfältigen Beſtimmungen des Raums? Iſt dieſe Harmonie darum weniger befremdlich, weil ſie nothwendig iſt? Ich halte dafür, ſie ſei es darum nur deſto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes ſeine beſondere und unabhängige Nothwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenſeitigen Beziehungen haben könnte, wird man dadurch nicht ebenſowohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anſtalten der Natur, auf die Vermuthung eines oberſten Grundes ſelbſt der Weſen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlaßt?

2.

Die Einheit im Mannigfaltigen der Weſen der Dinge, gewieſen an demjenigen, was in den Bewegungsgeſetzen nothwendig iſt.

Wenn man in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines beſonderen Zwecks willen ſcheint getroffen zu ſein, indem ſie ſich nicht blos nach den allgemeinen Eigenſchaften der Materie würde dargeboten haben, ſo ſehen wir dieſe Anſtalt als zufällig und als die Folge einer Wahl an. Zeigen ſich nun neue Uebereinſtimmung, Ordnung und Nutzen und beſonders dazu abgerichtete Mittelurſachen, ſo beurtheilen wir dieſelbe auf die ähnliche Art; dieſer Zuſammenhang iſt der Natur der Sachen ganz fremd, und blos, weil es Jemand beliebt hat, ſie ſo zu verknüpfen, ſtehen ſie in dieſer Harmonie. Man kann keine allgemeine Urſache angeben, weswegen die Klauen

der Katze, des Löwen u. a. m. so gebaut sind, daß sie spohren, das ist, sich zurücklegen können, als weil irgend ein Urheber sie zu dem Zwecke, um vor dem Abschleifen gesichert zu sein, so angeordnet hat, indem diese Thiere geschickte Werkzeuge haben müssen, ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein wenn gewisse allgemeinere Beschaffenheiten, die der Materie beiwohnen, außer einem Vortheile, den sie schaffen, und um dessen willen man sich vorstellen kann, daß sie so geordnet worden, ohne die mindeste neue Vorkehrung gleichwohl eine besondere Tauglichkeit zu noch mehr Uebereinstimmung zeigen, wenn ein einfältiges Gesetz, das Jedermann um eines gewissen Guten willen allein schon nöthig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel Mehrerem zeigt, wenn die übrigen Nutzen und Wohlgereimtheiten daraus ohne Kunst, sondern vielmehr nothwendiger Weise fließen, wenn endlich dieses sich durch die ganze materiale Natur so befindet; so liegen offenbar selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeit selber aus. Dieses veranlaßt eine Bewunderung über so viel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ohngefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen großen Grunde anzeigt. Ich werde diese sehr große Merkwürdigkeit durch einige leichte Beispiele deutlich zu machen suchen, indem ich die Methode sorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiß ist, zu dem allgemeineren Urtheile langsam hinaufzusteigen.

Man kann einen Nutzen unter tausend wählen, weswegen man es als nöthig ansehen kann, daß ein Luftkreis sei, wenn man durchaus einen Zweck zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anstalt in der Natur zuerst veranlaßt worden. Ich räume also dieses ein, und nenne etwa das Athmen der Menschen und Thiere als die Endabsicht dieser Veranstaltung. Nun gibt diese Luft, durch

die nämlichen Eigenſchaften, und keine mehr, die ſie zum Athemholen allein bedürfte, zugleich Anlaß zu einer Unendlichkeit von ſchönen Folgen, die damit nothwendiger Weiſe begleitet ſind und nicht dürfen durch beſondere Anlagen befördert werden. Ebendieſelbe elaſtiſche Kraft und Gewicht der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere der Nahrung entbehren müßten, und die Möglichkeit der Pumpwerke iſt davon eine nothwendige Folge. Durch ſie geſchieht es, daß Feuchtigkeit in Dünſten hinaufgezogen wird, welche ſich eben in Wolken verdicken, die den Tag verſchönern, öfters die übermäßige Hitze der Sonne mildern, vornehmlich aber dazu dienen, die trockenen Gegenden der Erdfläche durch den Raub von den Waſſerbetten der niedrigen milde zu befeuchten. Die Dämmerung, die den Tag verlängert und dem Auge durch allmählige Zwiſchengrade [bei] dem Ueberſchritt von der Nacht zum Tage dieſen Wechſel unſchädlich macht, und vornehmlich die Winde ſind ganz natürliche und ungezwungene Folgen derſelben.

Stellet euch vor, ein Menſch mache ſich einen Entwurf, wie die Küſten der Länder des heißen Weltſtrichs, die ſonſten heißer ſein müßten, als die tiefer im Lande liegenden Gegenden, eine etwas erträglichere Wärme ſollten genießen können, ſo wird er am Natürlichſten auf einen Seewind verfallen, der zu dieſer Abſicht in den heißeſten Tagesſtunden wehen müßte. Weil aber, da es zur Nachtzeit über der See viel geſchwinder kalt wird, als über dem Lande, nicht zuträglich ſein dürfte, daß derſelbe Wind immer wehte, ſo würde er wünſchen, daß es der Vorſehung gefallen hätte, es ſo zu veranſtalten, damit in den mittleren Stunden der Nacht der Wind vom Lande wieder zurückkehrte, welches auch viel anderen Nutzen mit befördern könnte. Nun würde nur die Frage ſein, durch welche Mechanik und künſtliche Anordnung dieſer Windeswechſel zu erhalten wäre, und hiebei würde man noch große Urſache haben zu beſorgen: daß, da der Menſch nicht verlangen kann, daß alle Naturgeſetze ſich zu ſeiner Bequemlichkeit anſchicken ſollen, dieſes Mittel zwar möglich, aber mit den übrigen nöthigen Anſtalten ſo übel zuſammenpaſſend ſein dürfte, daß die oberſte Weisheit es darum nicht

zu verordnen gut fände. Alles dieses Bedenken ist indessen unnöthig. Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung thun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgesetzen, und ebendasselbe einfache Principium ihrer anderweitigen Nutzbarkeit bringt auch diese ohne neue und besondere Anstalten hervor. Die von der Tageshitze verdünnte Luft über dem brennenden Boden eines solchen Landes weicht nothwendiger Weise der dichteren und schwereren über dem kühlen Meere, und verursacht den Seewind, der um deswillen von den heißesten Tagesstunden an bis spät in den Abend weht, und die Seeluft, die aus den nämlichen Ursachen am Tage so stark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlt des Nachts geschwinder, zieht sich zusammen, und veranlaßt den Rückzug der Landluft zur Nachtzeit. Jedermann weiß: daß alle Küsten des heißen Welttheils diesen Wechselwind genießen.

Ich habe, um die Beziehungen, welche einfache und sehr allgemeine Bewegungsgesetze durch die Nothwendigkeit ihres Wesens auf Ordnung und Wohlgereimtheit haben, zu zeigen, nur meinen Blick auf einen kleinen Theil der Natur, nämlich auf die Wirkungen der Luft geworfen. Man wird leicht gewahr werden, daß die ganze unermeßliche Strecke der großen Naturordnung in ebendemselben Betracht vor mir offen liege. Ich behalte mir vor, noch etwas in dem Folgenden zur Erweiterung dieser schönen Aussicht beizufügen. Anjetzt würde ich etwas Wesentliches aus der Acht lassen, wenn ich nicht der wichtigen Entdeckung des Herrn von Maupertuis gedächte, die er in Ansehung der Wohlgereimtheit der nothwendigen und allgemeinsten Bewegungsgesetze gemacht hat.

Das, was wir zum Beweise angeführt haben, betrifft zwar weit ausgebreitete und nothwendige Gesetze, allein nur von einer besonderen Art der Materien der Welt. Der Herr von Maupertuis bewies dagegen: daß selbst die allgemeinsten Gesetze, wornach die Materie überhaupt wirkt, sowohl im Gleichgewichte, als beim Stoße, sowohl der elastischen, als unelastischen Körper, bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben so gut, als beim Zurückstoßen desselben in der Abprallung einer herrschenden Regel unterworfen seien,

nach welcher die größte Sparſamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet iſt. Durch dieſe Entdeckung ſind die Wirkungen der Materie, ungeachtet der großen Verſchiedenheit, die ſie an ſich haben mögen, unter eine allgemeine Formel gebracht, die eine Beziehung auf Anſtändigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt. Gleichwohl ſind die Geſetze der Bewegung ſelber ſo bewandt, daß ſich nimmermehr eine Materie ohne ſie denken läßt, und ſie ſind ſo nothwendig, daß ſie auch ohne die mindeſten Verſuche aus der allgemeinen und weſentlichen Beſchaffenheit aller Materie mit größeſter Deutlichkeit können hergeleitet werden. Der gedachte ſcharfſinnige Gelehrte empfand alsbald, daß, indem dadurch in dem unendlichen Mannigfaltigen des Univerſum Einheit, und in dem blindlings Nothwendigen Ordnung verurſacht wird, irgend ein oberſtes Principium ſein müſſe, wovon Alles dieſes ſeine Harmonie und Anſtändigkeit her haben kann. Er glaubte mit Recht, daß ein ſo allgemeiner Zuſammenhang in den einfachſten Naturen der Dinge einen weit tauglicheren Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urweſen die letzte Urſache von Allem in der Welt mit Gewißheit anzutreffen, als alle Wahrnehmung verſchiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach beſonderen Geſetzen. Nunmehro kam es darauf an, welchen Gebrauch die höhere Weltweisheit von dieſer wichtigen neuen Einſicht würde machen können, und ich glaube in der Muthmaßung nicht zu fehlen, wenn ich dafür halte, daß die königliche Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin dieſes zur Abſicht der Preisfrage gehabt habe: ob die Bewegungsgeſetze nothwendig oder zufällig ſeien? und welche Niemand der Erwartung gemäß beantwortet hat.

Wenn die Zufälligkeit im Realverſtande genommen wird, daß ſie in der Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem Anderen beſteht, ſo iſt augenſcheinlich, daß die Bewegungsgeſetze und die allgemeinen Eigenſchaften der Materie, die ihnen gehorchen, irgend von einem großen gemeinſchaftlichen Urweſen, dem Grunde der Ordnung und Wohlgereimtheit abhängen müſſen. Denn wer wollte dafür halten: daß in einem weitläuftigen Mannigfaltigen,

worin jedes Einzelne seine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdliches Ohngefähr sich Alles sollte gerade so schicken, daß es wohl mit einander reimte und im Ganzen Einheit sich hervorfände. Allein daß dieses gemeinschaftliche Principium nicht blos auf das Dasein dieser Materie und der ihr ertheilten Eigenschaften gehen müsse, sondern selbst auf die Möglichkeit einer Materie überhaupt und auf das Wesen selbst, leuchtet dadurch deutlich in die Augen, weil das, was einen Raum erfüllen soll, was der Bewegung des Stoßes und Druckes soll fähig sein, gar nicht unter andere Bedingungen kann gedacht werden, alle diejenigen sind, woraus die genannten Gesetze nothwendiger Weise herfließen. Auf diesem Fuß sieht man ein: daß diese Bewegungsgesetze der Materie schlechterdings nothwendig seien, das ist, wenn die Möglichkeit der Materie vorausgesetzt wird, es ihr widerspreche, nach anderen Gesetzen zu wirken, welches eine logische Nothwendigkeit von der obersten Art ist; daß gleichwohl die innere Möglichkeit der Materie selbst, nämlich die Data und das Reale, was diesem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder für sich selbst gegeben sei, sondern durch irgend ein Principium, in welchem das Mannigfaltige Einheit, und das Verschiedene Verknüpfung bekommt, gesetzt sei, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgesetze im Realverstande beweiset.

Zweite Betrachtung.

Unterscheidung der Abhängigkeit aller Dinge von Gott in die moralische und unmoralische.

Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen Willen ist, moralisch, alle übrige aber ist unmoralisch. Wenn ich demnach behaupte: Gott enthalte den letzten Grund selbst der inneren Möglichkeit der Dinge, so wird ein Jeder leicht verstehen, daß diese Abhängigkeit nur unmoralisch sein kann; denn der Wille macht nichts möglich, sondern

beſchließt nur, was als möglich ſchon vorausgeſetzt iſt. Inſoferne Gott den Grund von dem Daſein der Dinge enthält, ſo geſtehe ich, daß dieſe Abhängigkeit jederzeit moraliſch ſei, das iſt, daß ſie darum exiſtiren, weil er gewollt hat, daß ſie ſein ſollten.

Es bietet nämlich die innere Möglichkeit der Dinge demjenigen, der ihr Daſein beſchloß, Materialien dar, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Uebereinſtimmung und eine in ihrem Weſen liegende Zuſammenpaſſung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und ſchönen Ganzen enthalten. Daß ein Luftkreis exiſtirt, kann, um der daraus zu erreichenden Zwecke willen, Gott als einem moraliſchen Grunde beigemeſſen werden. Allein daß eine ſo große Fruchtbarkeit in dem Weſen eines einzigen ſo einfachen Grundes liegt, ſo viel ſchon in ſeiner Möglichkeit, liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neuer Vorkehrungen bedarf, um mit anderen möglichen Dingen einer Welt mannigfaltigen Regeln der Ordnung gemäß ſich zuſammenzuſchicken, das kann gewiß nicht wiederum einer freien Wahl beigemeſſen werden; weil aller Entſchluß eines Willens die Erkenntniß der Möglichkeit des zu Beſchließenden vorausſetzt.

Alles dasjenige, deſſen Grund in einer freien Wahl geſucht werden ſoll, muß inſofern auch zufällig ſein. Nun iſt die Vereinigung vieler und mannigfaltigen Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde fließen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kann dieſe nicht einer freiwilligen Beſtimmung zugeſchrieben werden. So haben wir oben geſehen, daß die Möglichkeit der Pumpwerke, des Athmens, die Erhebung der flüſſigen Materien, wenn welche da ſind, in Dünſte, die Winde ꝛc. von einander unzertrennlich ſind, weil ſie alle aus einem einzigen Grunde, nämlich der Elaſticität und Schwere der Luft abhangen, und dieſe Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen in Einem iſt daher keinesweges zufällig, und alſo nicht einem moraliſchen Grunde beizumeſſen.

Ich gehe hier nur immer auf die Beziehung, die das Weſen der Luft, oder eines jeden anderen Dinges zu der möglichen Hervorbringung ſo vieler ſchönen Folgen hat, das iſt, ich betrachte nur die Tauglichkeit ihrer Natur zu ſo vielen Zwecken, und da

ist die Einheit, wegen der Uebereinstimmung eines einigen Grundes zu so viel möglichen Folgen, gewiß nothwendig, und diese möglichen Folgen sind insoferne von einander und von dem Dinge selbst unzertrennlich. Was die wirkliche Hervorbringung dieser Nutzen anlangt, so ist sie insoferne zufällig, als eins von den Dingen, darauf sich das Ding bezieht, fehlen, oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kann.

In den Eigenschaften des Raums liegen schöne Verhältnisse, und in dem unermeßlich Mannigfaltigen seiner Bestimmungen eine bewundernswürdige Einheit. Das Dasein aller dieser Wohlgereimtheit, insoferne Materie den Raum erfüllen sollte, ist mit allen ihren Folgen der Willkühr der ersten Ursache beizumessen; allein was die Vereinbarung so vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in so großer Harmonie stehen, unter einander anlangt, so würde es ungereimt sein, sie wiederum in einem Willen zu suchen. Unter anderen nothwendigen Folgen aus der Natur der Luft ist auch diejenige zu zählen, da durch sie denen darin bewegten Materien Widerstand geleistet wird. Die Regentropfen, indem sie von ungemeiner Höhe herabfallen, werden durch sie aufgehalten, und kommen mit mäßiger Schnelligkeit herab, da sie ohne diese Verzögerung eine sehr verderbliche Gewalt im Herabstürzen von solcher Höhe würden erworben haben. Dieses ist ein Vortheil, der, weil ohne ihn die Luft nicht möglich ist, nicht durch einen besonderen Rathschluß mit den übrigen Eigenschaften derselben verbunden worden. Der Zusammenhang der Theile der Materie mag nun z. E. bei dem Wasser eine nothwendige Folge von der Möglichkeit der Materie überhaupt, oder eine besonders veranstaltete Anordnung sein, so ist die unmittelbare Wirkung davon die runde Figur kleiner Theile derselben, als der Regentropfen. Dadurch aber wird der schöne farbigte Bogen nach sehr allgemeinen Bewegungsgesetzen möglich, der mit einer rührenden Pracht und Regelmäßigkeit über dem Gesichtskreise steht, wenn die unverdeckte Sonne in die gegenüber herabfallenden Regentropfen strahlt. Daß flüssige Materien und schwere Körper da sind, kann nur dem Begehren dieses mächtigen Urhebers beigemessen werden; daß aber ein Weltkörper in seinem flüssigen Zustande ganz nothwendiger Weise so all-

gemeinen Gesetzen zu Folge eine Kugelgestalt anzunehmen bestrebt ist, welche nachher besser, wie irgend eine andere mögliche mit den übrigen Zwecken des Universum zusammenstimmt, indem z. E. eine solche Oberfläche der gleichförmigsten Vertheilung des Lichtes fähig ist, das liegt in dem Wesen der Sache selbst.

Der Zusammenhang der Materie und der Widerstand, den die Theile mit ihrer Trennbarkeit verbinden, macht die Reibung nothwendig, welche von so großem Nutzen ist, und so wohl mit der Ordnung in allen mannigfaltigen Naturveränderungen zusammenstimmt, als irgend etwas, was nicht aus so allgemeinen Gründen geflossen wäre, sondern durch eine besondere Anstalt wäre hinzugekommen. Wenn Reibung die Bewegungen nicht verzögerte, so würde die Aufbehaltung der einmal hervorgebrachten Kräfte durch die Mittheilung an andere, die Zurückschlagung und immer fortgesetzten Anstöße und Erschütterungen Alles zuletzt in Verwirrung bringen. Die Flächen, worauf Körper liegen, müßten jederzeit vollkommen wagerecht sein, (welches sie nur selten sein können,) sonsten würden diese jederzeit glitschen. Alle gedrehte Stricke halten nur durch Reibung. Denn die Fäden, welche nicht die ganze Länge des Stricks haben, würden mit der mindesten Kraft aus einander gezogen werden, wenn nicht die der Kraft, womit sie durch das Winden an einander gepreßt sind, gemäße Reibung sie zurückhielte.

Ich führe hier darum so wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfachsten Naturgesetzen an, damit man daraus sowohl die große und unendlich weit ausgebreitete Zusammenstimmung, die die Wesen der Dinge überhaupt unter einander haben, und die großen Folgen, die derselben beizumessen sind, auch in den Fällen abnehme, wo man nicht geschickt genug ist, manche Naturordnung bis auf solche einfache und allgemeine Gründe zurückzuführen, als auch, damit man das Widersinnige empfinde, was darin liegt, wenn man bei dergleichen Uebereinstimmungen die Weisheit Gottes als den besonderen Grund derselben nennt. Daß Dinge da sind, die so viel schöne Beziehung haben, ist der weisen Wahl desjenigen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte, beizumessen; daß aber ein jedes

derselben eine so ausgebreitete Schicklichkeit zu vielfältiger Uebereinstimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt selbst in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was bei jeder Wahl vorausgesetzt werden muß, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit gesucht werden.

Dritte Betrachtung.

Von der Abhängigkeit der Dinge der Welt von Gott vermittelst der Ordnung der Natur, oder ohne dieselbe.

1.

Eintheilung der Weltbegebenheiten, insoferne sie unter der Ordnung der Natur stehen oder nicht.

Es steht etwas unter der Ordnung der Natur, insofern sein Dasein oder seine Veränderung in den Kräften der Natur zureichend gegründet ist. Hiezu wird erfordert erstlich: daß die Kraft der Natur davon die wirkende Ursache sei; zweitens, daß die Art, wie sie auf die Hervorbringung dieser Wirkung gerichtet ist, selbst in einer Regel der natürlichen Wirkungsgesetze hinreichend gegründet sei. Dergleichen Begebenheiten heißen auch schlechthin natürliche Weltbegebenheiten. Dagegen wo dieses nicht ist, so ist der Fall, der unter solchem Grunde nicht steht, etwas Uebernatürliches, und dieses findet Statt entweder, insoferne die nächste wirkende Ursache außer der Natur ist, das ist, insoferne die göttliche Kraft sie unmittelbar hervorbringt, oder zweitens, wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten ist. Im ersteren Fall nenne ich die Begebenheit materialiter, im anderen formaliter übernatürlich. Da blos der letztere Fall einige Erläuterung zu

bedürfen scheint, indem das Uebrige für sich klar ist, so will ich davon Beispiele anführen. Es sind viele Kräfte in der Natur, die das Vermögen haben, einzelne Menschen oder Staaten, oder das ganze menschliche Geschlecht zu verderben: Erdbeben, Sturmwinde, Meeresbewegungen, Kometen ꝛc. Es ist auch nach einem allgemeinen Gesetze genugsam in der Verfassung der Natur gegründet, daß Einiges von diesen bisweilen geschieht. Allein unter den Gesetzen, wonach es geschieht, sind die Laster und das moralische Verderben der Menschengeschlechter gar keine natürlichen Gründe, die damit in Verbindung stünden. Die Missethaten einer Stadt haben keinen Einfluß auf das verborgene Feuer der Erde, und die Ueppigkeiten der ersten Welt gehörten nicht zu denen wirkenden Ursachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu sich herabziehen konnten. Und wenn sich ein solcher Fall ereignet, man mißt ihn aber einem natürlichen Gesetze bei, so will man damit sagen, daß es ein Unglück, nicht aber, daß es eine Strafe sei, indem das moralische Verhalten der Menschen kein Grund der Erdbeben nach einem natürlichen Gesetze sein kann, weil hier keine Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen Statt findet. Z. E. wenn das Erdbeben die Stadt Port Royal in Jamaika umkehrt *), so wird derjenige, der dieses eine natürliche Begebenheit nennt, darunter verstehen: daß, obzwar die Lasterthaten der Einwohner, nach dem Zeugniß ihres Predigers, eine solche Verwüstung wohl als ein Strafgericht verdient hätten, dennoch dieser Fall als einer von vielen anzusehen sei, der sich bisweilen nach einem allgemeineren Gesetze der Natur zuträgt, da Gegenden der Erde, und unter diesen bisweilen Städte, und unter diesen dann und wann auch sehr lasterhafte Städte erschüttert werden. Soll es dagegen als eine Strafe betrachtet werden, so müssen diese Kräfte der Natur, da sie nach einem natürlichen Gesetze den Zusammenhang mit der Führung der Menschen nicht haben können, auf jeden solchen einzelnen Fall durch das höchste Wesen besonders gerichtet sein; alsdenn aber ist die Begebenheit im formalen Ver-

*) Siehe Raj von der Welt Anfang, Veränderung und Untergang.

stande übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur war. Und wenn auch durch eine lange Reihe von Vorbereitungen, die dazu besonders in den wirksamen Kräften der Welt angelegt waren, diese Begebenheit endlich als ein Strafgericht zu Stande kam, wenn man gleich annehmen wollte, daß schon bei der Schöpfung Gott alle Anstalten dazu gemacht hätte, daß sie nachher durch die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten Zeit geschehen sollte, (wie man dieses in Whiston's Theorie von der Sündfluth, insofern sie von Kometen herrühren soll, sich so gedenken kann,) so ist das Uebernatürliche dadurch gar nicht verringert, sondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verschoben und dadurch unbeschreiblich vermehrt worden. Denn diese ganze Reihenfolge, insofern die Art ihrer Anordnung sich auf den Ausgang bezog, indem sie in Ansehung desselben gar nicht als eine Folge aus allgemeinen Naturgesetzen anzusehen war, bezeichnet eine unmittelbare noch größere göttliche Sorgfalt, die auf eine so lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hindernissen auszuweichen, die die genaue Erreichung der gesuchten Wirkung konnten verfehlen machen.

Hingegen gibt es Strafen und Belohnungen nach der Ordnung der Natur, darum, weil das moralische Verhalten der Menschen mit ihnen nach den Gesetzen der Ursachen und Wirkungen in Verknüpfung steht. Wilde Wollust und Unmäßigkeit endigen sich in einem siechen und martervollen Leben. Ränke und Arglist scheitern zuletzt, und Ehrlichkeit ist doch am Ende die beste Politik. In Allem diesem geschieht die Verknüpfung der Folgen nach den Gesetzen der Natur. So viel aber auch immer derjenigen Strafen oder Belohnungen, oder jeder anderer Begebenheiten in der Welt sein mögen, davon die Richtung der Naturkräfte jederzeit außerordentlich auf jeden einzelnen Fall hat geschehen müssen, wenngleich eine gewisse Einförmigkeit unter vielen derselben herrscht; so sind sie zwar einem unmittelbaren göttlichen Gesetze, nämlich demjenigen seiner Weisheit, aber keinem Naturgesetze untergeordnet.

Digitized by Google

2.

Eintheilung der natürlichen Begebenheiten, insofern sie unter der nothwendigen oder zufälligen Ordnung der Natur stehen.

Alle Dinge der Natur sind zufällig in ihrem Daseyn. Die Verknüpfung verschiedener Arten von Dingen z. E. der Luft, der Erde, des Wassers, ist gleichfalls ohne Zweifel zufällig, und insoferne blos der Willkühr des obersten Urhebers beizumessen. Allein obgleich die Naturgesetze insoferne keine Nothwendigkeit zu haben scheinen, als die Dinge selbst, davon sie es sind, imgleichen die Verknüpfungen, darin sie ausgeübt werden können, zufällig sind, so bleibt gleichwohl eine Art der Nothwendigkeit übrig, die sehr merkwürdig ist. Es gibt nämlich viele Naturgesetze, deren Einheit nothwendig ist, das ist, wo ebenderselbe Grund der Uebereinstimmung zu einem Gesetze auch andere Gesetze nothwendig macht. Z. E. ebendieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund ist der Gesetze des Athemholens, ist nothwendiger Weise zugleich ein Grund von der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde ꝛc. Es ist nothwendig, daß zu den übrigen der Grund anzutreffen sei, sobald auch nur zu einem einzigen derselben Grund da ist. Dagegen wenn der Grund einer gewissen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Gesetze nicht zugleich der Grund einer anderen Art Wirkungen nach einem anderen Gesetze in demselben Wesen ist, so ist die Vereinbarung dieser Gesetze zufällig, oder es herrscht in diesen Gesetzen zufällige Einheit, und was sich darnach in dem Dinge zuträgt, geschieht nach einer zufälligen Naturordnung. Der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt u. s. w.; aber nicht ebendieselben Eigenschaften, die die Gründe des Sehens sind, sind auch die des Schmeckens. Er muß andere Organen zum Hören, wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung so verschiedener Vermögen ist zufällig, und da sie zur Vollkommenheit abzielt, künstlich. Bei jedem Organe ist wiederum künstliche Einheit. In dem Auge ist der Theil, der Licht einfallen läßt,

ein anderer, als der, so es bricht, noch ein anderer, so das Bild auffängt. Dagegen sind es nicht andere Ursachen, die der Erde die Kugelrundung verschaffen, noch andere, die wider den Drehungsschwung die Körper der Erde zurückhalten, noch eine andere, die den Mond in Kreisen erhält, sondern die einzige Schwere ist eine Ursache, die nothwendiger Weise zu Allem diesem zureicht. Nun ist es ohne Zweifel eine Vollkommenheit, daß zu allen diesen Wirkungen Gründe in der Natur angetroffen werden, und wenn der nämliche Grund, der die eine bestimmt, auch zu den anderen hinreichend ist, um desto mehr Einheit wächst dadurch dem Ganzen zu. Diese Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit ist in dem hier angeführten Falle nothwendig und klebt dem Wesen der Sache an, und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr insofern zu verdanken ist, hängt von Gott vermittelst der wesentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelst desjenigen, was in der Ordnung der Natur nothwendig ist. Man wird mich hoffentlich schon verstehen, daß ich diese Nothwendigkeit nicht auf das Dasein dieser Dinge selber, sondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Uebereinstimmung und Einheit, als einen nothwendigen Grund einer so überaus großen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erstreckt wissen will. Die Geschöpfe des Pflanzen- und Thierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigsten Beispiele einer zufälligen, aber mit großer Weisheit übereinstimmenden Einheit dar. Gefäße, die Saft saugen, Gefäße, die Luft saugen, diejenigen, so den Saft ausarbeiten, und die, so ihn ausdünsten ꝛc., ein großes Mannigfaltiges, davon jedes einzeln keine Tauglichkeit zu den Wirkungen des anderen hat, und wo die Vereinbarung derselben zur gesammten Vollkommenheit künstlich ist, so daß die Pflanze selbst mit ihren Beziehungen auf so verschiedene Zwecke ein zufälliges und willkührliches Eine ausmacht.

Dagegen liefert vornehmlich die unorganische Natur unaussprechlich viel Beweisthümer einer nothwendigen Einheit, in der Beziehung eines einfachen Grundes auf viele anständige Folgen, dermaßen, daß man auch bewogen wird, zu vermuthen, daß vielleicht da, wo selbst in der organischen Natur manche Vollkommenheit scheinen kann

ihre besondere Anstalt zum Grunde zu haben, sie wohl eine nothwendige Folge aus ebendemselben Grunde sein mag, welcher sie mit vielen anderen schönen Wirkungen schon in seiner wesentlichen Fruchtbarkeit verknüpft, so daß auch sogar in diesen Naturreichen mehr nothwendige Einheit sein mag, als man wohl denkt. Weil nun die Kräfte der Natur und ihre Wirkungsgesetze den Grund einer Ordnung der Natur enthalten, welche, insoferne sie mannigfaltige Harmonie in einer nothwendigen Einheit zusammenfaßt, veranlaßt, daß die Verknüpfung vieler Vollkommenheit in einem Grunde zum Gesetze wird, so hat man verschiedene Naturwirkungen in Ansehung ihrer Schönheit und Nützlichkeit unter der wesentlichen Naturordnung und vermittelst derselben unter Gott zu betrachten. Dagegen da auch manche Vollkommenheiten in einem Ganzen nicht durch die Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes möglich sind, sondern verschiedene willkührlich zu dieser Absicht vereinbarte Gründe erheischen, so wird wiederum manche künstliche Anordnung die Ursache eines Gesetzes sein, und die Wirkungen, die darnach geschehen, stehen unter der zufälligen und künstlichen Ordnung der Natur, vermittelst ihrer aber unter Gott.

Vierte Betrachtung.

Gebrauch unseres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur.

1.

Was aus unserem Beweisgrunde zum Vorzuge der Ordnung der Natur vor dem Uebernatürlichen kann geschlossen werden.

Es ist eine bekannte Regel der Weltweisen oder vielmehr der gesunden Vernunft überhaupt: daß man ohne die erheblichste Ursache nichts für ein Wunder, oder eine übernatürliche Begebenheit halten

solle. Diese Regel enthält erstlich, daß Wunder wenigstens selten seien, zweitens, daß die gesammte Vollkommenheit des Universum auch ohne viele übernatürliche Einflüsse dem göttlichen Willen gemäß nach den Gesetzen der Natur erreicht werde; denn Jedermann erkennt, daß, wenn ohne häufige Wunder die Welt des Zwecks ihres Daseins verfehlte, übernatürliche Begebenheiten etwas Gewöhnliches sein müßten. Einige stehen in der Meinung, daß das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an sich selbst eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein besserer Erfolg, wenn er nicht anders, als übernatürlicher Weise zu erhalten stünde, hintangesetzt werden müßte. Sie setzen in das Natürliche als ein solches unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Uebernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an sich selber einen Uebelstand zu erregen scheint. Allein diese Schwierigkeit ist nur eingebildet. Das Gute steckt nur in Erreichung des Zweckes, und wird den Mitteln nur um seinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn nach ihr nicht vollkommene Folgen entspringen, hat unmittelbar keinen Grund eines Vorzugs in sich, weil sie nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, sondern nur eine, von der Größe des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verstattet. Die Vorstellung der Mühsamkeit, welche die Menschen bei ihren unmittelbaren Ausübungen empfinden, mengt sich hier insgeheim mit unter, und gibt demjenigen, was man fremden Kräften anvertrauen kann, einen Vorzug selbst da, wo in dem Erfolge etwas von dem abgezweckten Nutzen vermißt würde. Indessen wenn ohne größere Beschwerde der, so das Holz an einer Schneidemühle anlegt, es ebensowohl unmittelbar in Breter verwandeln könnte, so wäre alle Kunst dieser Maschine nur ein Spielwerk, weil der ganze Werth derselben nur an ihr als einem Mittel zu diesem Zwecke Statt finden kann. Demnach ist etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geschieht, sondern der Lauf der Natur ist gut, insofern das, was daraus fließt, gut ist. Und da Gott eine Welt in seinem Rathschlusse begriff, in der Alles mehrentheils durch einen natür-

lichen Zuſammenhang die Regel des Beſten erfüllte; ſo würdigte er ſie ſeiner Wahl, nicht weil darin, daß es natürlich zuſammenhing, das Gute beſtand, ſondern weil durch dieſen natürlichen Zuſammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am Richtigſten erreicht wurden.

Und nun entſteht die Frage: wie mag es zugehen, daß die allgemeinen Geſetze der Natur dem Willen des Höchſten, in dem Verlauf der Begebenheiten der Welt, die nach ihnen geſchehen, ſo ſchön entſprechen, und welchen Grund hat man, ihnen dieſe Schicklichkeit zuzutrauen, daß man nicht öfter, als man wahrnimmt, geheime übernatürliche Vorkehrungen zugeben müßte, die ihren Gebrechen zu Hülfe kämen*)? Hier leiſtet uns unſer Begriff von der Abhängigkeit ſelbſt der Weſen aller Dinge von Gott einen noch ausgebreiteteren Nutzen, als der iſt, den man in dieſer Frage erwartet. Die Dinge der Natur tragen ſogar in den nothwendigſten Beſtimmungen ihrer inneren Möglichkeit das Merkmal der Abhängigkeit von demjenigen Weſen an ſich, in welchem Alles mit den Eigenſchaften der Weisheit und Güte zuſammenſtimmt. Man kann von ihnen Uebereinſtimmung und ſchöne Verknüpfung erwarten, und eine nothwendige Einheit in den mancherlei vortheilhaften Beziehungen, die ein einziger Grund zu viel anſtändigen Geſetzen hat. Es wird nicht nöthig ſein, daß daſelbſt, wo die Natur nach nothwendigen Geſetzen wirkt, unmittelbare göttliche Ausbeſſerungen dazwiſchen kommen, weil, inſoferne die Folgen nach der Ordnung der Natur nothwendig ſind, nimmermehr ſelbſt nach den allgemein-

*) Dieſe Frage iſt dadurch noch lange nicht genugſam beantwortet, wenn man ſich auf die weiſe Wahl Gottes beruft, die den Lauf der Natur einmal ſchon ſo wohl eingerichtet hätte, daß öftere Ausbeſſerungen unnöthig wären. Denn die größeſte Schwierigkeit beſteht darin, wie es auch nur hat möglich ſein können, in einer Verbindung der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Geſetzen ſo große Vollkommenheit zu vereinbaren, vornehmlich wenn man die Menge der Naturdinge, und die unermeßlich lange Reihe ihrer Veränderungen betrachtet, wie da nach allgemeinen Regeln ihrer gegenſeitigen Wirkſamkeit eine Harmonie hat entſpringen können, die keine öfteren übernatürlichen Einflüſſe bedürfe.

sten Gesetzen sich was Gott Mißfälliges ereignen kann. Denn wie sollten doch die Folgen der Dinge, deren zufällige Verknüpfung von dem Willen Gottes abhängt, ihre wesentlichen Beziehungen aber als die Gründe des Nothwendigen in der Naturordnung von demjenigen in Gott herrühren, was mit seiner Eigenschaft überhaupt in der größten Harmonie steht, wie können diese, sage ich, seinem Willen entgegen sein? Und so müssen alle die Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen nothwendig sind, jederzeit darum gut sein, weil sie natürlicher Weise nothwendig sind, und es ist zu erwarten, daß die Folge unverbesserlich sein werde, sobald sie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich ist *). Ich bemerke aber, damit aller Mißverstand verhütet werde: daß die Veränderungen in der Welt entweder aus der ersten Anordnung des Universum und den allgemeinen und besonderen Gesetzen der Natur nothwendig seien, dergleichen Alles dasjenige ist, was in der körperlichen Welt mechanisch vorgeht, oder daß sie gleichwohl bei Allem diesem eine nicht genugsam begriffene Zufälligkeit haben, wie die Handlungen aus der Freiheit, deren Natur nicht gehörig eingesehen wird. Die letztere Art der Weltveränderungen, insoferne sie scheinen eine Ungebundenheit in Ansehung bestimmender Gründe und nothwendiger Gesetze an sich haben, enthalten insoweit eine Möglichkeit in sich, von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, daß übernatürliche Ergänzungen nöthig sein dürften, weil

*) Wenn es ein nothwendiger Ausgang der Natur ist, wie Newton vermeint, daß ein Weltsystem, wie dasjenige von unserer Sonne, endlich zu völligem Stillstand und allgemeiner Ruhe gelange, so würde ich nicht mit ihm hinzusetzen: daß es nöthig sei, daß Gott es durch ein Wunder wieder herstelle. Denn weil es ein Erfolg ist, darauf die Natur nach ihren wesentlichen Gesetzen nothwendiger Weise bestimmt ist, so vermuthe ich hieraus, daß er auch gut sei. Es darf uns dieses nicht als ein bedauernswürdiger Verlust vorkommen, denn wir wissen nicht, welche Unermeßlichkeit die sich immerfort in anderen Himmels-Gegenden bildende Natur habe, um durch große Fruchtbarkeit diesen Abgang des Universum anderwärts reichlich zu ersetzen.

es möglich ist, daß in diesem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerstreitend sein könne. Indessen, da selbst die Kräfte frei handelnder Wesen in der Verknüpfung mit dem Uebrigen des Universum nicht ganz allen Gesetzen entzogen sind, sondern immer, wenngleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch solchen, die nach den Regeln der Willkühr die Ausübung auf eine andere Art gewiß machen, unterworfen sind, so ist die allgemeine Abhängigkeit der Wesen der Dinge von Gott auch hier noch jederzeit ein großer Grund, die Folgen, die selbst unter dieser Art von Dingen nach dem Laufe der Natur sich zutragen, (ohne daß die scheinbare Abweichung in einzelnen Fällen uns irre machen darf,) im Ganzen für anständig und der Regel des Besten gemäß einzusehen; so daß nur selten die Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Verbesserung oder Ergänzung benöthigt ist, wie denn auch die Offenbarung derselben nur in Ansehung gewisser Zeiten und gewisser Völker Erwähnung thut. Die Erfahrung stimmt auch mit dieser Abhängigkeit sogar der freiesten Handlungen von einer großen natürlichen Regel überein. Denn so zufällig wie auch immer die Entschließung zum Heirathen sein mag, so findet man doch in ebendemselben Lande, daß das Verhältniß der Ehen zu der Zahl der Lebenden ziemlich beständig sei, wenn man große Zahlen nimmt, und daß z. E. unter 10 †) Menschen beiderlei Geschlechts sich ein Ehepaar findet. Jedermann weiß, wie viel die Freiheit der Menschen zur Verlängerung oder Verkürzung des Lebens beitrage. Gleichwohl müssen selbst diese freien Handlungen einer großen Ordnung unterworfen sein; weil im Durchschnitte, wenn man große Mengen nimmt, die Zahl der Sterbenden gegen die Lebenden sehr genau immer in ebendemselben Verhältniß steht. Ich begnüge mich mit diesen wenigen Beweisthümern, um es einigermaßen verständlich zu machen, daß selbst die Gesetze der Freiheit keine solche Ungebundenheit in Ansehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit sich führen, daß nicht ebenderselbe Grund, der in der übrigen Natur schon in den

†) Die Ausg. von 1763 hat vielleicht drch einen Druckfehler 110.

Wesen der Dinge selbst eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit befestigt, auch in dem natürlichen Laufe des freien Verhaltens wenigstens eine größere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchsten Wesens ohne vielfältige Wunder verursachen sollte. Mein Augenmerk ist aber mehr auf den Verlauf der Naturveränderungen gerichtet, insoferne sie durch eingepflanzte Gesetze nothwendig sind. Wunder werden in einer solchen Ordnung entweder gar nicht oder nur selten nöthig sein, weil es nicht füglich sein kann, daß sich solche Unvollkommenheiten natürlicher Weise hervorfänden, die ihrer bedürftig wären.

Wenn ich mir den Begriff von den Dingen der Natur machte, den man gemeiniglich von ihnen hat: daß ihre innere Möglichkeit für sich unabhängig und ohne einen fremden Grund sei; so würde ich es gar nicht unerwartet finden, wenn man sagte: eine Welt von einiger Vollkommenheit sei ohne viele übernatürliche Wirkungen unmöglich. Ich würde es vielmehr seltsam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beständige Reihe von Wundern etwas Taugliches durch einen natürlichen großen Zusammenhang in ihr sollte geleistet werden können. Denn es müßte ein befremdliches Ohngefähr sein: daß die Wesen der Dinge, die, jegliches für sich, ihre abgesonderte Nothwendigkeit hätten, sich so sollten zusammenschicken, daß selbst die höchste Weisheit aus ihnen ein großes Ganzes vereinbaren könnte, in welchem bei so vielfältiger Abhängigkeit, dennoch nach allgemeinen Gesetzen unverbesserliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, daß darum nur, weil ein Gott ist, etwas Anderes möglich sei, so erwarte ich selbst von den Möglichkeiten der Dinge eine Zusammenstimmung, die ihrem großen Principium gemäß ist, und eine Schicklichkeit durch allgemeine Anordnungen zu einem Ganzen zusammenzupassen, das mit der Weisheit ebendesselben Wesens richtig harmonirt, von dem sie ihren Grund entlehnen, und ich finde es sogar wunderbar: daß, soferne etwas nach dem Laufe der Natur gemäß allgemeinen Gesetzen geschieht oder geschehen würde, es Gott mißfällig und eines Wunders zur Ausbesserung bedürftig sein sollte; und wenn es ge-

ſchieht, ſo gehört ſelbſt die Veranlaſſung dazu zu denen Dingen, die ſich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.

Man wird es auch ohne Schwierigkeit verſtehen, daß, wenn man den weſentlichen Grund einſieht, weswegen Wunder zur Vollkommenheit der Welt ſelten nöthig ſein können, dieſes auch von denjenigen gelte, die wir in der vorigen Betrachtung übernatürliche Begebenheiten im formalen Verſtande genannt haben, und die man in gemeinen Urtheilen darum ſehr häufig einräumt, weil man durch einen verkehrten Begriff darin etwas Natürliches zu finden glaubt.

2.

Was aus unſerem Beweisgrunde zum Vorzuge einer oder anderer Naturordnung geſchloſſen werden kann.

In dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrſcht eine Regel, die, wenn ſie gleich nicht förmlich geſagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: daß in aller Nachforſchung der Urſachen zu gewiſſen Wirkungen man eine große Aufmerkſamkeit zeigen müſſe, die Einheit der Natur ſo ſehr wie möglich zu erhalten, das iſt, vielerlei Wirkungen aus einem einzigen ſchon bekannten Grunde herzuleiten, und nicht zu verſchiedenen Wirkungen wegen einiger ſcheinbaren größeren Unähnlichkeit ſogleich neue und verſchiedene wirkende Urſachen anzunehmen Man präſumirt demnach, daß in der Natur große Einheit ſei in Anſehung der Zulänglichkeit eines einigen Grundes zu mancherlei Art Folgen, und glaubt Urſache zu haben, die Vereinigung einer Art Erſcheinungen mit denen von anderer Art mehrentheils als etwas Nothwendiges und nicht als eine Wirkung einer künſtlichen und zufälligen Ordnung anzuſehen. Wie vielerlei Wirkungen werden nicht aus der einigen Kraft der Schwere hergeleitet, dazu man ehedem verſchiedene Urſachen glaubte nöthig zu finden: das Steigen einiger Körper und das Fallen anderer. Die Wirbel, um die Himmelskörper in Kreiſen zu erhalten, ſind abgeſtellt, ſobald man die Urſache derſelben in

jener einfachen Naturkraft gefunden hat. Man präsumirt mit großem Grunde, daß die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektrische Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetische Kraft vielerlei Erscheinungen einer und ebenderselben wirksamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet ist, nämlich des Aethers sei, und man ist überhaupt unzufrieden, wenn man sich genöthigt sieht, ein neues Principium zu einer Art Wirkungen anzunehmen. Selbst da, wo ein sehr genaues Ebenmaaß eine besondere künstliche Anordnung zu erheischen scheint, ist man geneigt, sie dem nothwendigen Erfolg aus allgemeineren Gesetzen beizumessen und noch immer die Regel der Einheit zu beobachten, ehe man eine künstliche Verfügung zum Grunde setzt. Die Schneefiguren sind so regelmäßig und soweit über alles Plumpe, das der blinde Zufall zuwege bringen kann, zierlich, daß man fast ein Mißtrauen in die Aufrichtigkeit derer setzen sollte, die uns Abzeichnungen davon gegeben haben, wenn nicht ein jeder Winter unzählige Gelegenheit gäbe, einen Jeden durch eigene Erfahrung davon zu versichern. Man wird wenig Blumen antreffen, welche, soviel man äußerlich wahrnehmen kann, mehr Nettigkeit und Proportion zeigten, und man sieht gar nichts, was die Kunst hervorbringen kann, das da mehr Richtigkeit enthielte, als diese Erzeugungen, die die Natur mit soviel Verschwendung über die Erdfläche ausstreut. Und gleichwohl hat sich Niemand in den Sinn kommen lassen, sie von einem besonderen Schneesamen herzuleiten und eine künstliche Ordnung der Natur zu ersinnen, sondern man mißt sie als eine Nebenfolge allgemeineren Gesetzen bei, welche die Bildung dieses Products mit nothwendiger Einheit zugleich unter sich besassen *).

Gleichwohl ist die Natur reich an einer gewissen anderen Art von Hervorbringungen, wo alle Weltweisheit, die über ihre Ent-

*) Die den Gewächsen ähnliche Figur des Schimmels hat Viele bewogen, denselben unter die Producte des Pflanzenreichs zu zählen. Indessen ist es nach anderen Beobachtungen viel wahrscheinlicher, daß die anscheinende Regelmäßigkeit desselben nicht hindern könne, ihn so, wie den Baum der Diane als eine Folge aus den gemeinen Gesetzen der Sublimirung anzusehen.

ſtehungsart nachſinnt, ſich genöthigt ſieht, dieſen Weg zu verlaſſen. Große Kunſt und eine zufällige Vereinbarung durch freie Wahl gewiſſen Abſichten gemäß iſt daſelbſt augenſcheinlich, und wird zugleich der Grund eines beſonderen Naturgeſetzes, welches zur künſtlichen Naturordnung gehört. Der Bau der Pflanzen und Thiere zeigt eine ſolche Anſtalt, wozu die allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetze unzulänglich ſind. Da es nun ungereimt ſein würde, die erſte Erzeugung einer Pflanze oder eines Thieres als eine mechaniſche Nebenfolge aus allgemeinen Naturgeſetzen zu betrachten, ſo bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig, die aus dem angeführten Grunde unentſchieden iſt: ob nämlich ein jedes Individuum derſelben unmittelbar von Gott gebaut, und alſo übernatürlichen Urſprunges ſei, und nur die Fortpflanzung, das iſt, der Uebergang von Zeit zu Zeit zur Auswickelung einem natürlichen Geſetze anvertraut ſei, oder ob einige Individuen des Pflanzen- und Thierreichs zwar unmittelbar göttlichen Urſprungs ſeien, jedoch mit einem uns nicht begreiflichen Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgeſetze ihres Gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln. Von beiden Seiten zeigen ſich Schwierigkeiten. Es iſt vielleicht unmöglich auszumachen, welche die größeſte ſei; allein was uns hier angeht, iſt nur, das Uebergewicht der Gründe, inſoferne ſie metaphyſiſch ſind, zu bemerken. Wie z. E. ein Baum durch eine innere mechaniſche Verfaſſung ſoll vermögend ſein den Nahrungsſaft ſo zu formen und zu modeln, daß in dem Auge der Blätter oder ſeinem Samen etwas entſtünde, das einen ähnlichen Baum im Kleinen, oder woraus doch ein ſolcher werden könnte, enthielte, iſt nach allen unſeren Kenntniſſen auf keine Weiſe einzuſehen. Die innerlichen Formen des Herrn von Buffon, und die Elemente organiſcher Materie, die ſich zu Folge ihrer Erinnerungen, den Geſetzen der Begierden und des Abſcheues gemäß, nach der Meinung des Herrn von Maupertuis zuſammenfügen, ſind entweder ebenſo unverſtändlich, als die Sache ſelbſt, oder ganz willkührlich erdacht. Allein ohne ſich an dergleichen Theorien zu kehren, muß man denn darum ſelbſt eine andere dafür aufwerfen, die eben ſo willkührlich

ist, nämlich daß alle diese Individuen übernatürlichen Ursprungs sind, weil man ihre natürliche Entstehungsart gar nicht begreift? Hat wohl jemals Einer das Vermögen des Hefens, seines Gleichen zu erzeugen, mechanisch begreiflich gemacht? und gleichwohl bezieht man sich desfalls nicht auf einen übernatürlichen Grund.

Da in diesem Falle der Ursprung aller solcher organischen Producte als völlig übernatürlich angesehen wird, so glaubt man dennoch etwas für den Naturalphilosophen übrig zu lassen, wenn man ihn mit der Art der allmähligen Fortpflanzung spielen läßt. Allein man bedenke wohl, daß man dadurch das Uebernatürliche nicht vermindert, denn es mag diese übernatürliche Erzeugung zur Zeit der Schöpfung, oder nach und nach in verschiedenen Zeitpuncten geschehen, so ist in dem letzteren Falle nicht mehr Uebernatürliches, als im ersten, denn der ganze Unterschied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, sondern lediglich auf das Wenn hinaus. Was aber jene natürliche Ordnung der Auswickelung anlangt, so ist sie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, sondern eine Methode eines unnützen Umschweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeste Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung besparet. Demnach scheint es unvermeidlich: entweder bei jeder Begattung die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beizumessen, oder der ersten göttlichen Anordnung der Pflanzen und Thiere eine Tauglichkeit zuzulassen, ihres Gleichen in der Folge nach einem natürlichen Gesetze nicht blos zu entwickeln, sondern wahrhaftig zu erzeugen.

Meine gegenwärtige Absicht ist nur hiedurch zu zeigen, daß man den Naturdingen eine größere Möglichkeit, nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervorzubringen, einräumen müsse, als man es gemeiniglich thut.

Fünfte Betrachtung.

Worin die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie gewiesen wird.

1.

Von der Physikotheologie überhaupt.

Alle Arten, das Dasein Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen, lassen sich auf die drei folgenden bringen. Entweder man gelangt zu dieser Erkenntniß durch die Wahrnehmung desjenigen, was die Ordnung der Natur unterbricht und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet, welcher die Natur unterworfen ist, diese Ueberzeugung wird durch Wunder veranlaßt; oder die zufällige Ordnung der Natur, von der man deutlich einsieht, daß sie auf vielerlei andere Art möglich war, in der gleichwohl große Kunst, Macht und Güte hervorleuchtet, führt auf den göttlichen Urheber; oder drittens die nothwendige Einheit, die in der Natur wahrgenommen wird, und die wesentliche Ordnung der Dinge, welche großen Regeln der Vollkommenheit gemäß ist, kurz das, was in der Regelmäßigkeit der Natur Nothwendiges ist, leitet auf ein oberstes Principium nicht allein dieses Daseins, sondern selbst aller Möglichkeit.

Wenn Menschen völlig verwildert sind, oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschließt, alsdenn scheint das erstere Mittel einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu überführen. Dagegen findet die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele an so viel zufälliger Schönheit und zweckmäßiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet, Beweisthümer genug, einen mit großer Weisheit und Macht begleiteten Willen daraus abzunehmen, und es sind zu dieser Ueberzeugung, soferne sie zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, das ist, moralisch gewiß sein soll, die gemeinen Begriffe des Verstandes hinreichend. Zu der dritten Art zu schließen, wird nothwen-

diger Weise Weltweisheit erfordert, und es ist auch einzig und allein ein höherer Grad derselben fähig, mit einer Klarheit und Ueberzeugung, die der Größe der Wahrheit gemäß ist, zu dem nämlichen Gegenstande zu gelangen.

Die beiden letzteren Arten kann man physikotheologische Methoden nennen; denn sie zeigen beide den Weg, aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntniß Gottes hinaufzusteigen.

2.

Die Vortheile und auch die Fehler der gewöhnlichen Physikotheologie.

Das Hauptmerkmal der bis dahin gebräuchlichen physischtheologischen Methode besteht darin: daß die Vollkommenheit und Regelmäßigkeit erstlich ihrer Zufälligkeit nach gehörig begriffen, und alsdenn die künstliche Ordnung nach allen zweckmäßigen Beziehungen darinnen gewiesen wird, um daraus auf einen weisen und gütigen Willen zu schließen, nachher aber zugleich durch die hinzugefügte Betrachtung der Größe des Werks der Begriff der unermeßlichen Macht des Urhebers damit vereinigt wird.

Diese Methode ist vortrefflich: erstlich, weil die Ueberzeugung überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend, und dennoch auch dem gemeinsten Verstande leicht und faßlich ist; zweitens, weil sie natürlicher ist, als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein Jeder von ihr zuerst anfängt; drittens, weil sie einen sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge, oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft, welcher die Seele füllt, und die größeste Gewalt hat, auf Erstaunen, Demuth und Ehrfurcht zu wirken*). Diese Beweisart ist viel praktischer,

*) Wenn ich unter anderen die mikroskopischen Beobachtungen des Doctor Hill, die man im Hamb. Magazin antrifft, erwäge, und sehr zahlreiche Thiergeschlechter in einem einzigen Wassertropfen, räuberische Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüstet, die von noch mächtigeren Tyrannen dieser Wasserwelt zerstört werden, indem sie geflissen sind, andere zu verfolgen; wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen

als irgend eine andere selbst in Ansehung des Philosophen. Denn ob er gleich für seinen forschenden oder grübelnden Verstand hier nicht die bestimmte abgezogene Idee der Gottheit antrifft, und die Gewißheit selbst nicht mathematisch, sondern moralisch ist, so bemächtigen sich doch so viel Beweisthümer, jeder von so großem Eindruck, seiner Seele, und die Speculation folgt ruhig mit einem gewissen Zutrauen einer Ueberzeugung, die schon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl Jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemaßte Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen, vornehmlich wenn ihm lebhafte sinnliche Ueberredungen entgegenstünden. Allein die Gewalt der Ueberzeugung, die hieraus erwächst, darum eben, weil sie so sinnlich ist, ist auch so gesetzt und unerschütterlich, daß sie keine Gefahr von Schlußreden und Unterscheidungen besorgt und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt. Gleichwohl hat diese Methode ihre Fehler, die beträchtlich genug sind, ob sie zwar eigentlich nur dem Verfahren derjenigen zuzurechnen sind, die sich ihrer bedient haben.

1. Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derselben mit nothwendiger Einheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur abfließen. Das, was der Absicht der Physikotheologie hiebei am Schädlichsten ist, besteht darin, daß sie diese Zufälligkeit der Naturvollkommenheit als höchstnöthig zum Beweise eines weisen Urhebers ansieht, daher alle nothwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bei dieser Voraussetzung gefährliche Einwürfe werden.

Um sich von diesem Fehler zu überzeugen, merke man auf Nachstehendes. Man sieht, wie die Verfasser nach dieser Methode geflissen sind, die an unzähligen Endabsichten reichen Producte des

---

Materie ansehe, und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermeßlichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein solcher Gedanke erregt, und alle subtile metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist.

Pflanzen- und Thierreichs nicht allein der Macht des Ohngefährs, sondern auch der mechanischen Nothwendigkeit, nach allgemeinen Gesetzen der materialen Natur zu entreißen. Und hierin kann es ihnen auch nicht im Mindesten schwer werden. Das Uebergewicht der Gründe auf ihrer Seite ist gar zu sehr entschieden. Allein wenn sie sich von der organischen Natur zur unorganischen wenden, so beharren sie noch immer auf ebenderselben Methode, allein sie finden sich daselbst fast jederzeit durch die veränderte Natur der Sachen in Schwierigkeiten befangen, denen sie nicht ausweichen können. Sie reden noch immer von der durch große Weisheit getroffenen Vereinbarung so vieler nützlichen Eigenschaften des Luftkreises, den Wolken, dem Regen, den Winden, der Dämmerung ꝛc. ꝛc., als wenn die Eigenschaft, wodurch die Luft zu Erzeugung der Winde aufgelegt ist, mit derjenigen, wodurch sie Dünste aufzieht, oder wodurch sie in großen Höhen dünner wird, ebenso vermittelst einer weisen Wahl wäre vereinigt worden, wie etwa bei einer Spinne die verschiedenen Augen, womit sie ihrem Raube auflauert, mit den Warzen, woraus die Spinnenseide als durch Ziehlöcher gezogen wird, mit den feinen Klauen oder auch den Ballen ihrer Füße, dadurch sie sie zusammenklebt oder sich daran erhält, in einem Thiere verknüpft sind. In diesem letzteren Fall ist die Einheit bei allen verbundenen Nutzbarkeiten, (als in welcher die Vollkommenheit besteht,) offenbar zufällig und einer weisen Willkühr beizumessen, da sie im Gegentheil im ersteren Fall nothwendig ist und, wenn nur eine Tauglichkeit von den erwähnten der Luft beigemessen wird, die andere unmöglich davon zu trennen ist. Eben dadurch, daß man keine andere Art, die Vollkommenheit der Natur zu beurtheilen, einräumt, als durch die Anstalt der Weisheit, so wird eine jede ausgebreitete Einheit, insoferne sie offenbar als nothwendig erkannt wird, einen gefährlichen Einwurf ausmachen. Wir werden bald sehen, daß nach unserer Methode aus einer solchen Einheit gleichwohl auf die göttliche Weisheit geschlossen wird, aber nicht so, daß sie von der weisen Wahl als ihrer Ursache, sondern von einem solchen Grunde in einem obersten Wesen hergeleitet wird, welcher zu-

gleich ein Grund einer großen Weisheit in ihm sein muß, mithin wohl von einem weisen Wesen, aber nicht durch seine Weisheit.

2. Diese Methode ist nicht genugsam philosophisch, und hat auch öfters die Ausbreitung der philosophischen Erkenntniß sehr gehindert. Sobald eine Naturanstalt nützlich ist, so wird sie gemeiniglich unmittelbar aus der Absicht des göttlichen Willens, oder durch eine besonders durch Kunst veranstaltete Ordnung der Natur erklärt; entweder, weil man einmal sich in den Kopf gesetzt hat, die Wirkungen der Natur, gemäß ihren allgemeinsten Gesetzen, könnten auf solche Wohlgereimtheit nicht auslaufen, oder wenn man einräumte, sie hätten auch solche Folgen, so würde dieses heißen, die Vollkommenheit der Welt einem blinden Ohngefähr zuzutrauen, wodurch der göttliche Urheber sehr würde verkannt werden. Daher werden in einem solchen Falle der Naturforschung Grenzen gesetzt. Die erniedrigte Vernunft steht gerne von einer weiteren Untersuchung ab, weil sie solche hier als Vorwitz ansieht, und das Vorurtheil ist desto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forscher gibt durch den Vorwand der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den großen Urheber, in dessen Erkenntniß sich alle Weisheit vereinbaren muß. Man erzählt z. E. den Nutzen der Gebirge, deren es unzählige gibt, und sobald man deren recht viel, und unter diesen solche, die das menschliche Geschlecht nicht entbehren kann, zusammengebracht hat, so glaubt man Ursache zu haben, sie als eine unmittelbare göttliche Anstalt anzusehen. Denn sie als eine Folge aus allgemeinen Bewegungsgesetzen zu betrachten, (weil man von diesen gar nicht vermuthet, daß sie auf schöne und nützliche Folgen sollten eine Beziehung haben, es müßte denn etwa von Ohngefähr sein,) das würde ihrer Meinung nach heißen, einen wesentlichsten Vortheil des Menschengeschlechts auf den blinden Zufall ankommen lassen. Ebenso ist es mit der Betrachtung der Flüsse der Erde bewandt. Wenn man die physisch-theologischen Verfasser hört, so wird man dahin gebracht, sich vorzustellen, ihre Laufrinnen wären alle von Gott ausgehöhlt. Es heißt auch nicht philosophiren, wenn man, indem man einen jeden

einzelnen Berg, oder jeden einzelnen Strom als eine besondere Absicht Gottes betrachtet, die nach allgemeinen Gesetzen nicht würde erreicht worden sein, wenn man, sage ich, alsdenn diejenigen Mittel ersinnt, deren besonderer Vorkehrung sich etwa Gott möchte bedient haben, um diese Individual-Wirkungen herauszubringen. Denn nach demjenigen, was in der dritten Betrachtung dieser Abtheilung gezeigt worden, ist dergleichen Product dennoch insoferne immer übernatürlich; ja, weil es nicht nach einer Ordnung der Natur, (indem es nur als eine einzelne Begebenheit durch eigene Anstalten entstand,) erklärt werden kann, so gründet sich ein solches Verfahren zu urtheilen auf eine verkehrte Vorstellung vom Vorzuge der Natur an sich selber, wenn sie auch durch Zwang auf einen einzelnen Fall sollte gelenkt werden müssen, welches nach aller unserer Einsicht als ein Mittel des Umschweifs, und nicht als ein Verfahren der Weisheit kann angesehen werden *). Als Newton durch untrügliche Beweise sich überzeugt hatte, daß der Erdkörper diejenige Figur habe, auf der alle durch den Drehungsschwung veränderten Richtungen der Schwere senkrecht stünden; so schloß er, die Erde sei im Anfange flüssig gewesen und habe nach den Gesetzen der Statik vermittelst der Umdrehung gerade diese Gestalt angenommen. Er kannte so gut, wie sonst Jemand, die Vortheile, die in der Kugelrundung eines Weltkörpers liegen, und auch die höchstnöthige Abplattung, um den nachtheiligen Folgen der Achsendrehung vorzubeugen. Dieses sind insgesammt Anordnungen, die eines weisen Urhebers würdig sind. Gleichwohl trug er kein Bedenken, sie den nothwendigsten mechanischen Gesetzen als eine Wirkung beizumessen,

*) Es wäre zu wünschen, daß in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht gibt, daß eine Weltbegebenheit ein außerordentliches göttliches Verhängniß sei, der Vorwitz der Philosophen möchte gemäßigt werden, ihre physischen Einsichten auszukramen; denn sie thun der Religion gar keinen Dienst und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall sei; wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samiel beimißt. Die Philosophie kommt hiebei gemeiniglich ins Gedränge, wie in der Whiston'schen Theorie, die astronomische Kometenkenntniß zur Bibelerklärung zu gebrauchen.

und beſorgte nicht, dabei den großen Regierer aller Dinge aus den Augen zu verlieren.

Es iſt alſo auch ſicher zu vermuthen, daß er nimmermehr in Anſehung des Baues der Planeten, ihrer Umläufe und der Stellung ihrer Kreiſe unmittelbar zu einer göttlichen Anſtalt ſeine Zuflucht würde genommen haben, wenn er nicht geurtheilt hätte: daß hier ein mechaniſcher Urſprung unmöglich ſei, nicht wegen der Unzulänglichkeit derſelben zur Regelmäßigkeit und Ordnung überhaupt, (denn warum beſorgte er nicht dieſe Untauglichkeit in dem vorher erwähnten Falle?) ſondern weil die Himmelsräume leer ſind, und keine Gemeinſchaft der Wirkungen der Planeten in einander, ihre Kreiſe zu ſtellen, in dieſem Zuſtande möglich iſt. Wenn es ihm indeſſen beigefallen wäre zu fragen: ob ſie denn auch jederzeit leer geweſen, und ob nicht wenigſtens im allererſten Zuſtande, da dieſe Räume vielleicht im Zuſammenhange erfüllt waren, diejenige Wirkung möglich geweſen, deren Folgen ſich ſeitdem erhalten haben? wenn er von dieſer allerälteſten Beſchaffenheit eine gegründete Vermuthung gehabt hätte, ſo kann man verſichert ſein, daß er auf eine der Philoſophie geziemende Art in den allgemeinen mechaniſchen Geſetzen die Gründe von der Beſchaffenheit des Weltbaues geſucht haben würde, ohne desfalls in Sorgen zu ſein, daß dieſe Erklärung den Urſprung der Welt aus den Händen des Schöpfers der Macht des Ohngefährs überlieferte. Das berühmte Beiſpiel des Newton darf demnach nicht dem faulen Vertrauen zum Vorwande dienen, eine übereilte Berufung auf eine unmittelbare göttliche Anſtalt für eine Erklärung in philoſophiſchem Geſchmacke auszugeben.

Ueberhaupt haben freilich unzählbare Anordnungen der Natur, da ſie nach den allgemeinſten Geſetzen immer noch zufällig ſind, keinen anderen Grund, als die weiſe Abſicht desjenigen, der gewollt hat, daß ſie ſo und nicht anders verknüpft werden ſollten. Aber man kann nicht umgekehrt ſchließen: wo eine natürliche Verknüpfung mit demjenigen übereinſtimmt, was einer weiſen Wahl gemäß iſt, da iſt ſie auch nach den allgemeinen Wirkungsgeſetzen der Natur zufällig und durch künſtliche Fügung außerordentlich feſtgeſetzt wor-

den. Es kann bei dieser Art zu denken sich öfters zutragen, daß die Zwecke der Gesetze, die man sich einbildet, unrichtig sind, und dann hat man außer diesem Irrthume noch den Schaden, daß man die wirkenden Ursachen vorbeigegangen ist, und sich unmittelbar an eine Absicht, die nur erdichtet ist, gehalten hat. Süßmilch hatte ehedem vermeint, den Grund, warum mehr Knaben, als Mädchen, geboren werden, in dieser Absicht der Vorsehung zu finden, damit durch die größere Zahl derer vom Mannsgeschlechte der Verlust ergänzt werde, den dieses Geschlecht durch Krieg und gefährlichere Arten des Gewerbes vor dem anderen erleidet. Allein durch spätere Beobachtungen wurde ebendieser sorgfältige und vernünftige Mann belehrt: daß dieser Ueberschuß der Knäbchen in den Jahren der Kindheit durch den Tod weggenommen werde, daß noch eine geringere Zahl männlichen, als die des weiblichen Geschlechtes in die Jahre gelangen, wo die vorher erwähnten Ursachen allererst Gründe des Verlustes enthalten können. Man hat Ursache zu glauben, daß diese Merkwürdigkeit ein Fall sei, der unter einer viel allgemeineren Regel stehen mag, nämlich daß der stärkere Theil der Menschenarten auch einen größeren Antheil an der Zeugungsthätigkeit habe, um in den beiderseitigen Producten seine eigene Art überwiegend zu machen, daß aber dagegen, weil mehr dazu gehört, daß etwas, welches die Grundlage zu größerer Vollkommenheit hat, auch in der Ausbildung alle zu Erreichung derselben gehörigen Umstände antreffe, eine größere Zahl derer von minder vollkommener Art den Grad der Vollständigkeit erreichen werde, als derjenige, zu deren Vollständigkeit mehr Zusammentreffung von Gründen erfordert wird. Es mag aber mit dieser Regel eine Beschaffenheit haben, welche es wolle, so kann man hiebei wenigstens die Anmerkung machen: daß es die Erweiterung der philosophischen Einsicht hindere, sich an die moralischen Gründe, das ist, an die Erläuterung aus Zwecken zu wenden, da, wo es noch zu vermuthen ist, daß physische Gründe durch eine Verknüpfung mit nothwendigen allgemeineren Gesetzen die Folge bestimmen.

3. Diese Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber

nicht der Materie ſelbſt und den Urſprung der Beſtandtheile des Univerſum zu beweiſen. Dieſer beträchtliche Fehler muß Alle diejenigen, die ſich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrthums laſſen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verſtande als ein Werkmeiſter und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erſchaffen hat, angeſehen werde. Da ich dieſe Unzulänglichkeit in der nächſten Betrachtung erwägen werde, ſo begnüge ich mich, ſie hier nur angemerkt zu haben.

Uebrigens bleibt die gedachte Methode jederzeit eine derjenigen, die ſowohl der Würde, als auch der Schwäche des menſchlichen Verſtandes am Meiſten gemäß ſind. Es ſind in der That unzählbare Anordnungen in der Natur, deren nächſter Grund eine Endabſicht des Urhebers ſein muß, und es iſt der leichteſte Weg, der auf ihn führt, wenn man diejenigen Anſtalten erwägt, die ſeiner Weisheit unmittelbar untergeordnet ſind. Daher iſt es billig, ſeine Bemühungen vielmehr darauf zu wenden, ſie zu ergänzen, als anzufechten, ihre Fehler zu verbeſſern, als ſie um deswillen geringſchätzig zu halten. Die folgende Betrachtung ſoll ſich mit dieſer Abſicht beſchäftigen.

Sechste Betrachtung.

Verbeſſerte Methode der Phyſikotheologie.

1.

Ordnung und Anſtändigkeit, wenn ſie gleich nothwendig iſt, bezeichnet einen verſtändigen Urheber.

Es kann nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Univerſum nachtheiliger und zugleich unvernünftiger ſein, als wenn man bereit iſt, eine große und fruchtbare Regel der Anſtändigkeit, Nutzbarkeit und Uebereinſtimmung dem ungefähren Zufall beizumeſſen; dergleichen das Klinamen der Atomen in dem Lehrge-

bäude des Demokritus und Epikur war. Ohne daß ich mich bei der Ungereimtheit und vorsätzlichen Verblendung dieser Art zu urtheilen verweile, da sie genugsam von Anderen ist augenscheinlich gemacht worden, so bemerke ich dagegen: daß die wahrgenommene Nothwendigkeit in Beziehung der Dinge auf regelmäßige Verknüpfungen, und der Zusammenhang nützlicher Gesetze mit einer nothwendigen Einheit ebensowohl, als die zufälligste und willkührlichste Anstalt ein Beweisthum von einem weisen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in diesem Gesichtspuncte auf andere Art muß vorgestellt werden. Um dieses gehörig einzusehen, so merke ich an, daß die Ordnung und vielfältige vortheilhafte Zusammenstimmung überhaupt einen verständigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob diese Beziehung den Dingen nothwendig oder zufällig sei. Nach den Urtheilen der gemeinen gesunden Vernunft hat die Abfolge der Weltveränderungen, oder diejenige Verknüpfung, an deren Stelle eine andere möglich war, ob sie gleich einen klaren Beweisgrund der Zufälligkeit an die Hand gibt, wenig Wirkung, dem Verstande die Vermuthung eines Urhebers zu veranlassen. Es wird dazu Philosophie erfordert, und selbst deren Gebrauch ist in diesem Falle verwickelt und schlüpfrig. Dagegen macht große Regelmäßigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielstimmigten Harmonischen stutzig, und die gemeine Vernunft selbst kann sie ohne einen verständigen Urheber nimmer möglich finden. Die Eine Regel der Anständigkeit mag in der Anderen schon wesentlich liegen, oder willkührlich damit verbunden sein, so findet man es geradezu unmöglich, daß Ordnung und Regelmäßigkeit entweder von Ungefähr, oder auch unter vielen Dingen, die ihr verschiedenes Dasein haben, so von selbst sollte Statt finden, denn nimmermehr ist ausgebreitete Harmonie ohne einen verständigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben. Und hier äußert sich alsbald ein großer Unterschied zwischen der Art, wie man die Vollkommenheit ihrem Ursprunge nach zu beurtheilen habe.

2.

Nothwendige Ordnung der Natur bezeichnet ſelbſt einen Urheber der Materie, die ſo geordnet iſt.

Die Ordnung in der Natur, inſoferne ſie als zufällig und aus der Willkühr eines verſtändigen Weſens entſpringend angeſehen wird, iſt gar kein Beweis davon, daß auch die Dinge der Natur, die in ſolcher Ordnung nach Weisheit verknüpft ſind, ſelbſt von dieſem Urheber ihr Daſein haben. Denn lediglich dieſe Verbindung iſt ſo bewandt, daß ſie einen verſtändigen Plan vorausſetzt; daher auch Ariſtoteles und viele andere Philoſophen des Alterthums nicht die Materie oder den Stoff der Natur, ſondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur ſeit der Zeit, als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehrt hat, hat auch allererſt die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Urſprung der Dinge ſelbſt, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als ſo etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich ſei. Ich zweifle, das es Jemanden hiemit gelungen ſei, und ich werde in der letzten Abtheilung Gründe meines Urtheils anführen. Zum Mindeſten kann die zufällige Ordnung der Theile der Welt, inſoferne ſie einen Urſprung aus Willkühr anzeigt, gar nicht zum Beweiſe davon beitragen. Z. E. an dem Bau eines Thieres ſind Gliedmaßen der ſinnlichen Empfindung mit denen der willkührlichen Bewegung und der Lebenstheile ſo künſtlich verbunden, daß man boshaft ſein muß, (denn ſo unvernünftig kann kein Menſch ſein,) ſobald man darauf geführt wird, einen weiſen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein thieriſcher Körper zuſammengeſetzt iſt, in ſo vortreffliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob dieſe Materie für ſich ewig und unabhängig, oder auch von ebendemſelben Urheber hervorgebracht ſei, das iſt darin gar nicht entſchieden. Ganz anders aber fällt das Urtheil aus, wenn man wahrnimmt, daß nicht alle Naturvollkommenheit künſtlich, ſondern Regeln von großer Nutzbarkeit auch mit nothwendiger Einheit verbunden ſind, und dieſe Vereinbarung in

den Möglichkeiten der Dinge selbst liegt. Was soll man bei dieser Wahrnehmung urtheilen? Ist diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber möglich? Das Formale so großer und vielfältiger Regelmäßigkeit verbietet dieses. Weil indessen diese Einheit gleichwohl in den Möglichkeiten der Dinge gegründet ist, so muß ein weises Wesen sein, ohne welches alle diese Naturdinge selbst nicht möglich sind und in welchem als einem großen Grunde sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmäßigen Beziehungen vereinbaren. Alsdenn aber ist klar, daß nicht allein die Art der Verbindung, sondern dei Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich sind, das ist, nur als Wirkungen von ihm existiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen gibt. Fragt man nun, wie hängen diese Naturen von solchem Wesen ab, damit ich daraus die Uebereinstimmung mit den Regeln der Weisheit verstehen könne? Ich antworte: sie hängen von demjenigen in diesem Wesen ab, was, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist; denn diese setzt überhaupt jene voraus *). Bei dieser Einheit aber des Grundes sowohl des Wesens aller Dinge, als der Weisheit, Güte und Macht ist es nothwendig, daß alle Möglichkeit mit diesen Eigenschaften harmonire.

3.

Regeln der verbesserten Methode der Physikotheologie.

Ich fasse sie in Folgendem kurz zusammen. Durch das Zutrauen auf die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgesetze, wegen ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Wesen, geleitet, suche man

*) Die Weisheit setzt voraus: daß Uebereinstimmung und Einheit in den Beziehungen möglich sei. Dasjenige Wesen, welches von völlig unabhängiger Natur ist, kann nur weise sein, insoferne in ihm Gründe selbst solcher möglichen Harmonie und Vollkommenheiten, die seiner Ausführung sich darbieten, enthalten sind. Wäre in den Möglichkeiten der Dinge keine solche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, so wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber diese Möglichkeit in dem weisen Wesen nicht selbst gegründet, so könnte diese Weisheit nimmermehr in aller Absicht unabhängig sein.

1. Die Urſache, ſelbſt der vortheilhafteſten Verfaſſungen, in ſolchen allgemeinen Geſetzen, die mit einer nothwendigen Einheit, außer anderen anſtändigen Folgen, auch auf die Hervorbringung dieſer Wirkungen in Beziehung ſtehen.

2. Man bemerke das Nothwendige in dieſer Verknüpfung verſchiedener Tauglichkeiten in einem Grunde, weil ſowohl die Art, um daraus auf die Abhängigkeit von Gott zu ſchließen, von derjenigen verſchieden iſt, welche eigentlich die künſtliche und gewählte Einheit zum Augenmerk hat, als auch um den Erfolg nach beſtändigen und nothwendigen Geſetzen vom ungefähren Zufall zu unterſcheiden.

3. Man vermuthe nicht allein in der unorganiſchen, ſondern auch der organiſirten Natur eine größere nothwendige Einheit, als ſo geradezu in die Augen fällt. Denn ſelbſt im Baue eines Thieres iſt zu vermuthen: daß eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu vielen vortheilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei beſondere Anſtalten nöthig finden möchten. Dieſe Aufmerkſamkeit iſt ſowohl der Philoſophie ſehr gemäß, als auch der phyſiſchtheologiſchen Folgerung vortheilhaft.

4. Man bediene ſich der offenbar künſtlichen Ordnung, um daraus auf die Weisheit eines Urhebers als einen Grund, der weſentlichen und nothwendigen Einheit aber in den Naturgeſetzen, um daraus auf ein weiſes Weſen als einen Grund, aber nicht vermittelſt ſeiner Weisheit, ſondern vermöge desjenigen in ihm, was mit dieſer harmoniren muß, zu ſchließen.

5. Man ſchließe aus den zufälligen Verbindungen der Welt auf den Urheber der Art, wie das Univerſum zuſammengefügt iſt, von der nothwendigen Einheit aber auf ebendaſſelbe Weſen als einen Urheber, ſogar der Materie und des Grundſtoffes aller Naturdinge.

6. Man erweitere dieſe Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen, was mechaniſch oder auch geometriſch nothwendig iſt, mit dem Beſten des Ganzen können verſtändlich machen, und verabſäume nicht, ſelbſt die Eigenſchaften des Raumes in dieſem Geſichtspuncte zu erwägen und aus

der Einheit in dem großen Mannigfaltigen desselben den nämlichen Hauptbegriff zu erläutern.

4.

Erläuterung dieser Regeln.

Ich will einige Beispiele anführen, um die gedachte Methode verständlicher zu machen. Die Gebirge der Erde sind eine der nützlichsten Verfassungen auf derselben, und Burnet, der sie für nichts Besseres, als eine wilde Verwüstung zur Strafe unserer Sünde ansieht, hat ohne Zweifel Unrecht. Nach der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie werden die ausgebreiteten Vortheile dieser Bergstrecken erzählt, und darauf werden sie als eine göttliche Anstalt durch große Weisheit um so vielfältig abgezielter Nutzen willen angesehen. Nach einer solchen Art zu urtheilen, wird man auf die Gedanken gebracht: daß allgemeine Gesetze, ohne eine eigene künstliche Anordnung auf diesen Fall, eine solche Gestalt der Erdfläche nicht zuwege gebracht hätten, und die Berufung auf den allmächtigen Willen gebietet der forschenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen. Dagegen ist, nach einer besser unterwiesenen Denkungsart, der Nutzen und die Schönheit dieser Naturanstalt gar kein Grund, die allgemeinen und einfachen Wirkungsgesetze der Materie vorbeizugehen, um diese Verfassung nicht als eine Nebenfolge derselben anzusehen. Es möchte vielleicht schwerer auszumachen sein: ob die Kugelfigur der Erde überhaupt nicht von noch beträchtlicherem Vortheile und wichtigeren Folgen sei, als diejenigen Unebenheiten, die ihre Oberfläche von dieser abgemessenen Rundung etwas abweichen machen. Gleichwohl findet kein Philosoph einiges Bedenken, sie als eine Wirkung der allgemeinsten statischen Gesetze in der allerälteſten Epoche der Welt anzusehen. Warum sollten die Ungleichheiten und Hervorragungen nicht auch zu solchen natürlichen und ungekünstelten Wirkungen gehören? Es scheint: daß bei einem jeden großen Weltkörper der Zustand, da er aus der Flüssigkeit in die Festigkeit allmählig übergeht, sehr nothwendig mit der Erzeugung weitläuftiger Höhlen verbunden sei, die sich unter seiner schon gehärteten Rinde

finden müſſen, wenn die leichteſten Materien ſeines inwendigen noch flüſſigen Klumpens, darunter auch die Luft iſt, mit allmähliger Abſonderung unter dieſen emporſteigen, und daß, da die Weitläuftigkeit dieſer Höhlen ein Verhältniß zu der Größe des Weltkörpers haben muß, die Einſinkungen der feſten Gewölbe eben ſo weit ausgebreitet ſein werden. Selbſt eine Art von Regelmäßigkeit, wenigſtens die Kettenreihe dieſer Unebenheiten darf bei einer ſolchen Erzeugungsart nicht fremd und unerwartet ſcheinen. Denn man weiß, daß das Aufſteigen der leichten Arten in einem großen Gemiſche an einem Orte einen Einfluß auf die nämliche Bewegung in dem benachbarten Theile des Gemengſels habe. Ich halte mich bei dieſer Erklärungsart nicht lange auf; wie ich denn allhier keine Abſicht habe, einige Ergebenheit in Anſehung derſelben zu bezeigen, ſondern nur eine kleine Erläuterung der Methode zu urtheilen, durch dieſelbe darzulegen.

Das ganze feſte Land der Erde iſt mit den Laufrinnen der Ströme als mit Furchen auf eine ſehr vortheilhafte Art durchzogen. Es ſind aber auch ſo viel Unebenheiten, Thäler und flache Gegenden auf allem feſten Lande, daß es beim erſten Anblick ſcheint nothwendig zu ſein, daß die Kanäle, darin die Wäſſer derſelben rinnen, beſonders gebaut und geordnet ſein müſſen, widrigenfalls, nach der Unregelmäßigkeit alles übrigen Bodens, die von den Höhen laufenden Waſſer weit und breit ausſchweifen, viele Flächen überſchwemmen, in Thälern Seen machen, und das Land eher wild und unbrauchbar, als ſchön und wohlgeordnet machen müßten. Wer wird nicht hier einen großen Anſchein zu einer nöthigen außerordentlichen Veranſtaltung gewahr? Indeſſen würde aller Naturforſchung über die Urſache der Ströme durch eine angenommene übernatürliche Anordnung ein Ende gemacht werden. Weil ich mich hingegen dieſe Art der Regelmäßigkeit nicht irre machen laſſe und nicht ſogleich ihre Urſache außer dem Bezirk allgemeiner mechaniſcher Geſetze erwarte, ſo folge ich der Beobachtung, um daraus etwas auf die Erzeugungsart dieſer Ströme abzunehmen. Ich werde gewahr: daß viele Fluthbetten der Ströme ſich noch bis jetzt ausbilden, und daß

sie ihre eigenen Ufer erhöhen, bis sie das umliegende Land nicht mehr so sehr, wie ehedem überschwemmen. Ich werde gewiß, daß alle Ströme vor Alters wirklich so ausgeschweift haben, als wir besorgten, daß sie es ohne eine außerordentliche Anstalt thun müßten, und ich nehme daraus ab, daß keine solche außerordentliche Einrichtung jemals vorgegangen sei. Der Amazonenstrom zeigt in einer Strecke von einigen hundert Meilen deutliche Spuren, daß er ehedem kein eingeschränktes Fluthbette gehabt, sondern weit und breit das Land überschwemmt haben müsse; denn das Erdreich zu beiden Seiten ist bis in große Weiten flach, wie ein See, und besteht aus Flußschlamm, wo ein Kiesel eben so selten ist, wie ein Demant. Ebendasselbe findet man beim Missisippi. Und überhaupt zeigen der Nil und andere Ströme, daß diese Kanäle mit der Zeit viel weiter verlängert worden, und da, wo der Strom seinen Ausfluß zu haben schien, weil er sich nahe zur See über den flachen Boden ausbreitete, baut er allmählig seine Laufrinne aus und fließt weiter in einem verlängerten Fluthbette. Alsdenn aber, nachdem ich durch Erfahrungen auf die Spur gebracht worden, glaube ich die ganze Mechanik von der Bildung der Fluthrinnen aller Ströme auf folgende einfache Gründe bringen zu können. Das von den Höhen laufende Quell- oder Regenwasser ergoß sich anfänglich nach dem Abhange des Bodens unregelmäßig, füllte manche Thäler an und breitete sich über manche flache Gegenden aus. Allein in demjenigen Striche, wo irgend der Zug des Wassers am Schnellsten war, konnte es der Geschwindigkeit wegen seinen Schlamm nicht so wohl absetzen, den es hergegen zu beiden Seiten viel häufiger fallen ließ. Dadurch wurden die Ufer erhöht, indessen daß der stärkste Zug des Wassers eine Rinne erhielt. Mit der Zeit, als der Zufluß des Wassers selber geringer wurde, (welches in der Folge der Zeit endlich geschehen mußte, aus Ursachen, die den Kennern der Geschichte der Erde bekannt sind,) so überschritt der Strom diejenigen Ufer nicht mehr, die er sich selbst aufgeführt hatte, und aus der wilden Unordnung entsprang Regelmäßigkeit und Ordnung. Man sieht offenbar, daß dieses noch bis auf diese Zeit, vornehmlich bei den Mündungen der

Ströme, die ihre jüngſten Theile ſind, vorgeht, und gleichwie nach dieſem Plane das Abſetzen des Schlammes nahe bei den Stellen, wo der Strom Anfangs ſeine neuen Ufer überſchritt, häufiger, als weiter davon geſchehen mußte, ſo wird man auch noch gewahr, daß wirklich an vielen Orten, wo ein Strom durch flache Gegenden läuft, ſein Rinnſal höher liegt, als die umliegenden Ebenen.

Es gibt gewiſſe allgemeine Regeln, nach denen die Wirkungen der Natur geſchehen, und die einiges Licht in der Beziehung der mechaniſchen Geſetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine iſt: die Kräfte der Bewegung und des Widerſtandes wirken ſo lange auf einander, bis ſie ſich die mindeſte Hinderniß leiſten. Die Gründe dieſes Geſetzes laſſen ſich ſehr leicht einſehen; allein die Beziehung, die deſſen Folgen auf Regelmäßigkeit und Vortheil haben, iſt bis zur Bewunderung weitläuftig und groß. Die Epicykloide, eine algebraiſche Krümmung, iſt von dieſer Natur: daß Zähne und Getriebe nach ihr abgerundet die mindeſt mögliche Reibung an einander erleiden. Der berühmte Herr Prof. Käſtner erwähnt an einem Orte, daß ihm von einem erfahrenen Bergwerksverſtändigen an den Maſchinen, die lange im Gebrauche geweſen, gezeigt worden, daß ſich wirklich dieſe Figur endlich durch lange Bewegung abſchleife; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Conſtruction zum Grunde hat, und die mit aller ihrer Regelmäßigkeit eine Folge von einem gemeinen Geſetze der Natur iſt.

Um etwas aus den ſchlechten Naturwirkungen anzuführen, was, indem es unter dem eben erwähnten Geſetze ſteht, um deswillen einen Ausſchlag auf Regelmäßigkeit an ſich zeigt, führe ich eine von den Wirkungen der Flüſſe an. Es iſt wegen der großen Verſchiedenheiten des Abſchuſſes aller Gegenden des feſten Landes ſehr zu erwarten, daß die Ströme, die auf dieſem Abhange laufen, hin und wieder ſteile Sturze und Waſſerfälle haben würden, deren auch wirklich einige, obzwar ſelten vorkommen und eine große Unregelmäßigkeit und Unbequemlichkeit enthalten. Allein es fällt leicht in die Augen: daß, wenngleich, (wie zu vermuthen,) in dem erſten verwilderten Zuſtande dergleichen Waſſerfälle häufig waren, dennoch die Gewalt des Ab-

ſturzes das lockere Erdreich, ja ſelbſt einige noch nicht genugſam gehärtete Felsarten werde eingegraben und weggewaſchen haben, bis der Strom ſeinen Rinnſal zu einem ziemlich gleichförmigten Abhang geſenkt hatte, daher, wo auch noch Waſſerfälle ſind, der Boden felſigt iſt, und in ſehr vielen Gegenden der Strom zwiſchen zwei ſteil abgeſchnittenen Ufern läuft, wozwiſchen er ſein tiefliegendes Bett vermuthlich ſelbſt eingeſchnitten hat. Man findet es ſehr nützlich, daß faſt alle Ströme in dem größeſten Theile ihres Laufes einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit nicht überſchreiten, der ziemlich mäßig iſt und wodurch ſie ſchiffbar ſind. Obgleich nun dieſes im Anfange von der ſo ſehr verſchiedenen Abſchüſſigkeit des Bodens, worüber ſie laufen, kaum allein ohne beſondere Kunſt zu erwarten ſtünde, ſo läßt ſich doch leichtlich erachten, daß mit der Zeit ein gewiſſer Grad der Schnelligkeit ſich von ſelbſt habe finden müſſen, den ſie nicht leichtlich übertreffen können, der Boden des Landes mag abſchüſſig ſein, wie er will, wenn er nur locker iſt. Denn ſie werden ihn ſo lange abſpülen, ſich hineinarbeiten und ihr Bette an einigen Orten ſenken, an anderen erhöhen, bis dasjenige, was ſie vom Grunde fortreißen, wenn ſie angeſchwollen ſind, demjenigen, was ſie in den Zeiten der trägeren Bewegung fallen laſſen, ziemlich gleich iſt. Die Gewalt wirkt hier ſo lange, bis ſie ſich ſelbſt zum gemäßigteren Grade gebracht hat, und bis die Wechſelwirkung des Anſtoßes und des Widerſtandes zur Gleichheit ausgeſchlagen iſt.

Die Natur bietet unzählige Beiſpiele von einer ausgebreiteten Nutzbarkeit einer und ebenderſelben Sache zu einem vielfältigen Gebrauche dar. Es iſt ſehr verkehrt, dieſe Vortheile ſogleich als Zwecke, und als diejenigen Erfolge anzuſehen, welche die Bewegungsgründe enthielten, weswegen die Urſachen derſelben durch göttliche Willkühr in der Welt angeordnet würden. Der Mond ſchafft unter anderen Vortheilen auch dieſen, daß Ebbe und Fluth Schiffe auch wider oder ohne Winde vermittelſt der Ströme in den Straßen und nahe beim feſten Lande in Bewegung ſetzen. Vermittelſt ſeiner und der Jupiters-Trabanten findet man die Länge des Meeres. Die Producte aus allen Naturreichen haben ein jedes eine große Nutzbarkeit, wo-

von man einige auch zum Gebrauche macht. Es iſt eine widerſinnige Art zu urtheilen, wenn man, wie es gemeiniglich geſchieht, dieſe alle zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl zählt und ſich wegen des Vortheils der Jupitersmonde auf die weiſe Anſtalt des Urhebers beruft, die den Menſchen dadurch ein Mittel, die Länge der Oerter zu beſtimmen, hat an die Hand geben wollen. Man hüte ſich, daß man die Spötterei eines Voltaire nicht mit Recht auf ſich ziehe, der in einem ähnlichen Tone ſagt: ſehet da, warum wir Naſen haben, ohne Zweifel, damit wir Brillen darauf ſtecken könnten. Durch die göttliche Willkühr wird noch nicht genugſamer Grund angegeben, weswegen ebendieſelben Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in ſoviel anderer Beziehung vortheilhaft ſeien. Diejenige bewundernswürdige Gemeinſchaft, die unter den Weſen alles Erſchaffenen herrſcht, daß ihre Naturen einander nicht fremd ſind, ſondern in vielfacher Harmonie verknüpft ſich zu einander von ſelbſt ſchicken, und eine ausgebreitete nothwendige Vereinbarung zur geſammten Vollkommenheit in ihren Weſen enthalten, das iſt der Grund ſo mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unſerer Methode als Beweisthümer eines höchſt weiſen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anſtalten, die durch beſondere Weisheit mit den übrigen um der beſonderen Nebentheile willen verbunden worden, anſehen kann. Ohne Zweifel ſind die Bewegungsgründe, weswegen Jupiter Monde haben ſollte, vollſtändig, wenngleich niemals durch die Erfindung der Sehröhre dieſelbe zu Meſſung der Länge genutzt würden. Dieſe Nutzen, die als Nebenfolgen anzuſehen ſind, kommen gleichwohl mit in Anſchlag, um die unermeßliche Größe des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn ſie ſind nebſt Millionen anderen ähnlicher Art Beweisthümer von der großen Kette, die ſelbſt in den Möglichkeiten der Dinge die Theile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen ſcheinen; denn ſonſt kann man auch nicht allemal die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anſtalt nach ſich zieht und die der Urheber kennt und in ſeinem Rathſchluſſe mit befaßt, um deswillen zu den Bewegungsgründen ſolcher Wahl zählen, wenn dieſe nämlich auch unangeſehen ſolcher Neben-

folgen schon vollständig waren. Ohne Zweifel hat das Wasser darum nicht die Natur sich wagrecht zu stellen, damit man sich darin spiegeln könne. Dergleichen beobachtete Nutzbarkeiten können, wenn man mit Vernunft urtheilen will, nach der eingeschränkten physischtheologischen Methode, die im Gebrauche ist, gar nicht zu der Absicht, die man hier vor Augen hat, genutzt werden. Nur einzig und allein der Zusatz, den wir ihr zu geben gesucht haben, kann solche gesammelte Beobachtungen zu Gründen der wichtigen Folgerung auf die allgemeine Unterordnung aller Dinge unter ein höchst weises Wesen tüchtig machen. Erweitert eure Absichten, so viel ihr könnt, über die unermeßlichen Nutzen, die ein Geschöpf in tausendfacher Beziehung, wenigstens der Möglichkeit nach, darbietet, (der einzige Kokosbaum schafft dem Indianer unzählige,) verknüpft in dergleichen Beziehungen die entlegensten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn ihr die Producte der unmittelbar künstlichen Anstalten geziemend bewundert habt, so unterlasset nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erschaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünstelten Abfolge so mannigfaltiger Schönheit, die sich von selbst darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewiger Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit darliegen.

Ich merke im Vorübergehen an, daß die große Gegenverhältniß, die unter den Dingen der Welt, in Ansehung des häufigen Anlasses, den sie zu Aehnlichkeiten, Analogien, Parallelen, und wie man sie sonst nennen will, geben, nicht so ganz flüchtig verdient übersehen zu werden. Ohne mich bei dem Gebrauch, den dieses auf Spiele des Witzes hat und der mehrentheils nur eingebildet ist, aufzuhalten, liegt hierin noch für den Philosophen ein, wie mich dünkt, wichtiger Gegenstand des Nachdenkens verborgen, wie solche Uebereinkunft sehr verschiedener Dinge in einem gewissen gemeinschaftlichen Grunde der Gleichförmigkeit so groß und weitläuftig, und doch zugleich so genau sein könne. Diese Analogien sind auch sehr nöthige Hülfsmittel unserer Erkenntniß, die Mathematik selber

liefert deren einige. Ich enhalte mich, Beiſpiele anzuführen, denn es iſt zu beſorgen, daß nach der verſchiedenen Art, wie dergleichen Aehnlichkeiten empfunden werden, ſie nicht dieſelbe Wirkung über jeden anderen Verſtand haben möchten, und der Gedanke, den ich hier einſtreue, iſt ohnedem unvollendet und noch nicht genugſam verſtändlich.

Wenn man fragen ſollte, welches denn der Gebrauch ſei, den man von der großen Einheit in den mancherlei Verhältniſſen des Raumes, welche der Meßkünſtler erforſcht, machen könnte, ſo vermuthe ich, daß allgemeine Begriffe von der Einheit der mathematiſchen Objecte auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könnten zu erkennen geben. Z. E. es iſt unter allen Figuren die Zirkelfigur diejenige, darin eben der Umkreis den größeſt möglichen Raum beſchließt, den ein ſolcher Umfang nur befaſſen kann, darum nämlich, weil eine genaue Gleichheit in dem Abſtande dieſer Umgrenzung von einem Mittelpuncte darin durchgängig herrſcht. Wenn eine Figur durch gerade Linien ſoll eingeſchloſſen werden, ſo kann die größeſt mögliche Gleichheit in Anſehung des Abſtandes derſelben vom Mittelpuncte nur Statt finden, wenn nicht allein die Entfernungen der Winkelpuncte von dieſem Mittelpuncte untereinander, ſondern auch die Perpendikel aus dieſem auf die Seiten einander völlig gleich ſind. Daraus wird nun ein regelmäßiges Polygon, und es zeigt ſich durch die Geometrie, daß mit ebendemſelben Umkreiſe ein anderes Polygon von eben der Zahl Seiten jederzeit einen kleineren Raum einſchließen würde, als das reguläre. Noch iſt eine, und zwar die einfachſte Art der Gleichheit in dem Abſtande von einem Mittelpuncte möglich, nämlich wenn blos die Entfernung der Winkelpuncte des Vielecks von demſelben Mittelpuncte durchgängig gleich iſt, und da zeigt ſich, daß ein jedes irreguläre Polygon, welches im Zirkel ſtehen kann, unter allen den größeſten Raum einſchließt, der von ebendenſelben Seiten nur immer kann beſchloſſen werden. Außer dieſem iſt zuletzt dasjenige Polygon, in welchem noch überdem die Größe der Seite dem Abſtande des Winkelpuncts vom Mittelpuncte gleich iſt, das iſt, das regelmäßige Sechseck unter allen Figuren überhaupt diejenige, die mit dem kleinſten Umfange den größeſten

Digitized by Google

Raum so einschließt, daß sie zugleich, äußerlich mit anderen gleichen Figuren zusammengesetzt, keine Zwischenräume übrig läßt. Es bietet sich hier sehr bald diese Bemerkung dar, daß die Gegenverhältniß des Größesten und Kleinsten im Raume auf die Gleichheit ankommt. Und da die Natur sonsten viel Fälle einer nothwendigen Gleichheit an die Hand gibt, so können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Ansehung des allgemeinen Grundes solcher Gegenverhältniß des Größesten und Kleinsten zieht, auch auf die nothwendige Beobachtung des Gesetzes der Sparsamkeit in der Natur angewandt werden. In den Gesetzen des Stoßes ist insoferne jederzeit eine gewisse Gleichheit nothwendig: daß, nach dem Stoße, wenn sie unelastisch sind, beider Körper Geschwindigkeit jederzeit gleich sei, daß, wenn sie elastisch sind, beide durch die Federkraft immer gleich gestoßen werden, und zwar mit einer Kraft, womit der Stoß geschahe, daß der Mittelpunct der Schwere beider Körper durch den Stoß in seiner Ruhe oder Bewegung gar nicht verändert wird ꝛc. ꝛc. Die Verhältnisse des Raums sind so unendlich mannigfaltig, und verstatten gleichwohl eine so gewisse Erkenntniß und klare Anschauung, daß, gleichwie sie schon öfters zu Symbolen der Erkenntnisse von ganz anderer Art vortrefflich gedient haben, (z. E. die Erwartungen in den Glücksfällen auszudrücken,) also auch Mittel an die Hand geben können, die Regeln der Vollkommenheit in natürlich nothwendigen Wirkungsgesetzen, insoferne sie auf Verhältnisse ankommen, aus den einfachsten und allgemeinsten Gründen zu erkennen.

Ehe ich diese Betrachtung beschließe, will ich alle verschiedenen Grade der philosophischen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erscheinungen der Vollkommenheit, insoferne man sie insgesammt unter Gott betrachtet, anführen, indem ich von derjenigen Art zu urtheilen anfange, wo die Philosophie sich noch verbirgt, und bei derjenigen endige, wo sie ihre größte Bestrebung zeigt. Ich rede von der Ordnung, Schönheit und Anständigkeit, insoferne sie der Grund ist, die Dinge der Welt auf eine der Weisheit anständige Art einem göttlichen Urheber unterzuordnen.

Erſtlich, man kann eine einzelne Begebenheit in dem Laufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung Herrührendes anſehen, und die Philoſophie hat hier kein anderes Geſchäft, als nur einen Beweisgrund dieſer außerordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen.

Zweitens, man betrachtet eine Begebenheit der Welt als eine, worauf als auf einen einzelnen Fall die Mechanik der Welt von der Schöpfung her beſonders abgerichtet war, wie z. E. die Sündfluth nach dem Lehrgebäude verſchiedener Neueren. Alsdenn iſt aber die Begebenheit nicht weniger übernatürlich. Die Naturwiſſenſchaft, wovon die gedachten Weltweiſen hiebei Gebrauch machen, dient nur dazu, ihre eigene Geſchicklichkeit zu zeigen, und etwas zu erſinnen, was ſich etwa nach allgemeinen Naturgeſetzen ereignen könnte, und deſſen Erfolg auf die vorgegebene außerordentliche Begebenheit hinausliefe. Denn ſonſt iſt ein ſolches Verfahren der göttlichen Weisheit nicht gemäß, die niemalen darauf abzielt, mit unnützer Kunſt zu prahlen, welche man ſelbſt an einem Menſchen tadeln würde, der, wenn ihn z. E. nichts abhielte, eine Kanone unmittelbar abzufeuern, ein Feuerſchloß mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch ſie in dem geſetzten Augenblicke durch mechaniſche ſinnreiche Mittel losbrennen ſollte.

Drittens, wenn gewiſſe Stücke der Natur als eine von der Schöpfung her dauernde Anſtalt, die unmittelbar von der Hand des großen Werkmeiſters herrührt, angeſehen werden; und zwar wie eine Anſtalt, die als ein einzelnes Ding, und nicht wie eine Anordnung nach einem beſtändigen Geſetze eingeführt worden. Z. E. wenn man behauptet, Gott habe die Gebirge, die Flüſſe, die Planeten, und ihre Bewegung mit dem Anfange aller Dinge zugleich unmittelbar geordnet. Da ohne Zweifel ein Zuſtand der Natur der erſte ſein muß, in welchen die Form der Dinge ebenſowohl, wie die Materie unmittelbar von Gott abhängt, ſo hat dieſe Art zu urtheilen inſoferne einen philoſophiſchen Grund. Indeſſen weil es übereilt iſt, ehe und bevor man die Tauglichkeit, die den Naturdingen nach allgemeinen Geſetzen eigen iſt, geprüft hat, eine Anſtalt unmittelbar

der Schöpfungshandlung beizumessen, darum, weil sie vortheilhaft und ordentlich ist, so ist sie insoweit nur in sehr kleinem Grade philosophisch.

Viertens, wenn man einer künstlichen Ordnung der Natur etwas beimißt, bevor die Unzulänglichkeit, die sie hiezu nach gemeinen Gesetzen hat, gehörig erkannt worden, z. E. wenn man etwas aus der Ordnung des Pflanzen- und Thierreichs erklärt, was vielleicht in gemeinen mechanischen Kräften liegt, blos deswegen, weil Ordnung und Schönheit darin groß sind. Das Philosophische dieser Art zu urtheilen ist alsdenn noch geringer, wenn ein jedes einzelne Thier oder Pflanze unmittelbar der Schöpfung untergeordnet wird, als wenn außer einigem unmittelbar Erschaffenen die anderen Producte demselben nach einem Gesetze der Zeugungsfähigkeit, (nicht blos des Auswickelungsvermögens) untergeordnet werden, weil im letzteren Fall mehr nach der Ordnung der Natur erklärt wird; es müßte denn sein, daß dieser ihre Unzulänglichkeit in Ansehung desselben klar erwiesen werden könnte. Es gehört aber auch zu diesem Grade der philosophischen Erklärungsart eine jede Ableitung einer Anstalt in der Welt aus künstlichen, und um einer Absicht willen errichteten Gesetzen überhaupt, und nicht blos im Thier- und Pflanzenreiche *). Z. E. wenn man von dem Schnee und den Nordscheinen so redet, als ob die Ordnung der Natur, die beide hervorbringt, um des Nutzens des Grönländers oder Lappen willen, (damit er in den langen Nächten nicht ganz im Finstern sei,) eingeführt wäre, obgleich es noch immer zu vermuthen ist, daß dieses eine wohlpassende Nebenfolge mit nothwendiger Einheit aus anderen Gesetzen sei. Man ist fast jederzeit in Gefahr dieses Fehlers, wenn man einigen Nutzen der Menschen zum Grunde einer besonderen göttlichen Veranstaltung angibt, z. E. daß Wald und Feld meh-

*) Ich habe in der zweiten Nummer der dritten Betrachtung dieses Abschnitts, unter den Beispielen der künstlichen Naturordnung blos die aus dem Pflanzen- und Thierreiche angeführt. Es ist aber zu merken, daß eine jede Anordnung eines Gesetzes um eines besonderen Nutzens willen, darum, weil sie hiedurch von der nothwendigen Einheit mit anderen Naturgesetzen ausgenommen wird, künstlich sei, wie aus einigen hier erwähnten Beispielen zu ersehen.

rentheils mit grüner Farbe bedeckt ſind, weil dieſe unter allen Farben die mittlere Stärke hat, um das Auge in mäßiger Uebung zu erhalten. Hiegegen kann man einwenden, daß der Bewohner der Davidsſtraße vom Schnee faſt blind wird und ſeine Zuflucht zu den Schneebrillen nehmen muß. Es iſt nicht tadelhaft, daß man die nützlichen Folgen aufſucht und ſie einem gütigen Urheber beimißt, ſondern daß die Ordnung der Natur, darnach ſie geſchehen, als künſtlich und willkührlich mit anderen verbunden vorgeſtellt wird, da ſie doch vielleicht mit anderen in nothwendiger Einheit ſteht.

Fünftens. Am Mehreſten enthält die Methode über die vollkommenen Anſtalten der Natur zu urtheilen, den Geiſt wahrer Weltweisheit, wenn ſie jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulaſſen, imgleichen die wahrhaftig künſtlichen Anordnungen der Natur nicht zu verkennen, hauptſächlich die Abzielung auf Vortheile und alle Wohlgereimtheit ſich nicht hindern läßt, die Gründe davon in nothwendigen allgemeinen Geſetzen aufzuſuchen, mit großer Achtſamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung, die Zahl der Natururſachen um derenwillen zu vervielfältigen. Wenn hiezu noch die Aufmerkſamkeit auf die allgemeinen Regeln gefügt wird, welche den Grund der nothwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicher Weiſe ohne beſondere Anſtalt vorgeht, mit den Regeln des Vortheils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Weſen können begreiflich machen, und man alsdenn zu dem göttlichen Urheber hinaufſteigt, ſo erfüllt dieſe phyſiſchtheologiſche Art zu urtheilen ihre Pflichten gehörig *).

*) Ich will hiemit nur ſagen, daß dieſes der Weg für die menſchliche Vernunft ſein müſſe. Denn wer wird es gleichwohl jemals verhüten können, hiebei vielfältig zu irren, nach dem Pope:

Geh, ſchreibe Gottes weiſer Ordnung des Regimentes Regeln vor,
Dann kehre wieder in dich ſelber zuletzt zurück und ſei ein Thor.

Siebente Betrachtung.

Kosmogonie.

Eine Hypothese mechanischer Erklärungsart des Ursprungs der Weltkörper und der Ursachen ihrer Bewegungen, gemäß den vorher erwiesenen Regeln.

Die Figur der Himmelskörper, die Mechanik, nach der sie sich bewegen und ein Weltsystem ausmachen, imgleichen die mancherlei Veränderungen, denen die Stellung ihrer Kreise in der Folge der Zeit unterworfen ist, Alles dieses ist ein Theil der Naturwissenschaft geworden, der mit so großer Deutlichkeit und Gewißheit begriffen wird, daß man auch nicht eine einzige andere Einsicht sollte aufzeigen können, welche einen natürlichen Gegenstand, (der nur einigermaßen dieses seiner Mannigfaltigkeit beikäme,) auf eine so ungezweifelt richtige Art und mit solcher Augenscheinlichkeit erklärte. Wenn man dieses in Erwägung zieht, sollte man da nicht auch auf die Vermuthung gerathen, daß der Zustand der Natur, in welchem dieser Bau seinen Anfang nahm, und ihm die Bewegungen, die jetzt nach so einfachen und begreiflichen Gesetzen fortdauern, zuerst eingedrückt worden, ebenfalls leichter einzusehen und faßlicher sein werden, als vielleicht das Mehreste, wovon wir sonst in der Natur den Ursprung suchen. Die Gründe, die dieser Vermuthung günstig sind, liegen am Tage. Alle diese Himmelskörper sind runde Massen, soviel man weiß, ohne Organisation und geheime Kunstzubereitung. Die Kraft, dadurch sie gezogen werden, ist allem Ansehen nach eine der Materie eigene Grundkraft, darf also und kann nicht erklärt werden. Die Wurfsbewegung, mit welcher sie ihren Flug verrichten, und die Richtung, nach der dieser Schwung ihnen ertheilt worden, ist zusammt der Bildung ihrer Massen das Hauptsächlichste, ja fast das Einzige, wovon man die ersten natürlichen Ursachen zu suchen hat. Einfache und bei Weitem nicht so verwickelte Wirkungen, wie die meisten anderen der Natur sind, bei welchen gemeiniglich die Gesetze gar nicht mit mathematischer Richtigkeit bekannt sind, nach denen sie geschehen, da sie im Gegentheil hier in dem

begreiflichsten Plane vor Augen liegen. Es ist auch bei einem so großen Anschein eines glücklichen Erfolgs sonsten nichts im Wege, als der Eindruck von der rührenden Größe eines solchen Naturstücks, als ein Sonnensystem ist, wo die natürlichen Ursachen alle verdächtig sind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des obersten Urhebers entgegen zu sein scheint. Allein könnte man eben dieses nicht auch von der Mechanik sagen, wodurch ein großer Weltbau, nachdem er einmal da ist, seine Bewegungen forthin erhält? Die ganze Erhaltung derselben kommt auf ebendasselbe Gesetz an, wornach ein Stein, der in der Luft geworfen ist, seine Bahn beschreibt; ein einfaches Gesetz, fruchtbar an den regelmäßigsten Folgen, und würdig, daß ihm die Aufrechthaltung eines ganzen Weltbaues anvertraut werde.

Von der anderen Seite, wird man sagen, ist man nicht vermögend, die Natururſachen deutlich zu machen, wodurch das verächtlichste Kraut nach völlig begreiflichen mechanischen Gesetzen erzeugt werde, und man wagt sich an die Erklärung von dem Ursprunge eines Weltsystems im Großen. Allein ist jemals ein Philosoph auch im Stande gewesen, nur die Gesetze, wornach der Wachsthum oder die innere Bewegung in einer schon vorhandenen Pflanze geschieht, dermaßen deutlich und mathematisch sicher zu machen, wie diejenigen gemacht sind, welchen alle Bewegungen der Weltkörper gemäß sind? Die Natur der Gegenstände ist hier ganz verändert. Das Große, das Erstaunliche ist hier unendlich begreiflicher, als das Kleine und Bewundernswürdige, und die Erzeugung eines Planeten, zusammt der Ursache der Wurfsbewegung, wodurch er geschleudert wird, um im Kreise zu laufen, wird allem Anscheine nach leichter und deutlicher einzusehen sein, als die Erzeugung einer einzigen Schneeflocke, in der die abgemessene Richtung eines sechseckigten Sternes dem Ansehen nach genauer ist, als die Rundung der Kreise, worin Planeten laufen, und an welcher die Strahlen viel richtiger sich auf eine Fläche beziehen, als die Bahnen dieser Himmelskörper es gegen den gemeinschaftlichen Plan ihrer Kreisbewegungen thun.

Ich werde den Versuch einer Erklärung von dem Ursprunge

des Weltbaues nach allgemeinen mechanischen Gesetzen darlegen, nicht von der gesammten Naturordnung, sondern nur von den großen Massen und ihren Kreisen, welche die roheste Grundlage der Natur ausmachen. Ich hoffe Einiges zu sagen, was Anderen zu wichtigen Betrachtungen Anlaß geben kann, obgleich mein Entwurf grob und unausgearbeitet ist. Einiges davon hat in meiner Meinung einen Grad der Wahrscheinlichkeit, der bei einem kleineren Gegenstande wenig Zweifel übrig lassen würde, und der nur das Vorurtheil einer größeren erforderlichen Kunst, als man den allgemeinen Naturgesetzen zutraut, entgegenstehen kann. Es geschieht oft: daß man dasjenige zwar nicht findet, was man eigentlich sucht, aber doch auf diesem Wege andere Vortheile, die man nicht vermuthet, antrifft. Auch ein solcher Nutzen würde ein genugsamer Gewinn sein, wenn er sich dem Nachdenken Anderer darböte, gesetzt auch, daß die Hauptzwecke der Hypothese dabei verschwinden sollten. Ich werde die allgemeine Gravitation der Materie nach dem Newton oder seinen Nachfolgern hiebei voraussetzen. Diejenigen, welche etwa durch eine Definition der Metaphysik nach ihrem Geschmacke glauben, die Folgerung scharfsinniger Männer aus Beobachtung und mathematischer Schlußart zu vernichten, werden die folgenden Sätze als etwas, das überdem mit der Hauptabsicht dieser Schrift nur eine entfernte Verwandtschaft hat, überschlagen können.

1.

Erweiterte Aussicht in den Inbegriff des Universum.

Die sechs Planeten mit ihren Begleitern bewegen sich in Kreisen, die nicht weit von einem gemeinschaftlichen Plane, nämlich der verlängerten Aequatorsfläche der Sonne abweichen. Die Kometen dagegen laufen in Bahnen, die sehr weit davon abstehen, und schweifen nach allen Seiten weit von dieser Beziehungsfläche aus. Wenn nun, anstatt so weniger Planeten oder Kometen, einige tausend derselben zu unserer Sonnenwelt gehörten, so würde der Thierkreis als eine von unzähligen Sternen erleuchtete Zone, oder wie ein Streif, der sich in einem blassen Schimmer verliert, erscheinen,

in welchem einige nähere Planeten in ziemlichem Glanze, die entfernten aber durch ihre Menge und Mattigkeit des Lichts nur eine neblichte Erſcheinung darſtellen würden. Denn es würden bei der Kreisbewegung, darin alle dieſe insgeſammt um die Sonne ſtünden, jederzeit in allen Theilen dieſes Thierkreiſes einige ſein, wenngleich andere ihren Platz verändert hätten. Dagegen würden die Kometen die Gegenden zu beiden Seiten dieſer lichten Zone in aller möglichen Zerſtreuung bedecken. Wenn wir durch dieſe Erdichtung vorbereitet, (in welcher wir nichts weiter, als die Menge der Körper unſerer Planetenwelt in Gedanken vermehrt haben,) unſere Augen auf den weiteren Umfang des Univerſum richten, ſo ſehen wir wirklich eine lichte Zone, in welcher Sterne, ob ſie zwar allem Anſehen nach ſehr ungleiche Weiten von uns haben, dennoch zu einer und ebenderſelben Fläche dichter, wie anderwärts gehäuft ſind, dagegen die Himmelsgegenden zu beiden Seiten mit Sternen nach aller Art der Zerſtreuung bedeckt ſind. Die Milchſtraße, die ich meine, hat ſehr genau die Richtung eines größeſten Zirkels, eine Beſtimmung, die aller Aufmerkſamkeit werth iſt, und daraus ſich verſtehen läßt, daß unſere Sonne, und wir mit ihr uns in demjenigen Heere der Sterne mit befinden, welches ſich zu einer gewiſſen gemeinſchaftlichen Beziehungsfläche am Meiſten drängt; und die Analogie iſt hier ein ſehr großer Grund zu vermuthen: daß dieſe Sonnen, zu deren Zahl auch die unſrige gehört, ein Weltſyſtem ausmachen, das im Großen nach ähnlichen Geſetzen geordnet iſt, als unſere Planetenwelt im Kleinen; daß alle dieſe Sonnen ſammt ihren Begleitern irgend einen Mittelpunct ihrer gemeinſchaftlichen Kreiſe haben mögen, und daß ſie nur um der unermeßlichen Entfernung willen und wegen der langen Zeit ihrer Kreisläufe ihre Oerter gar nicht zu verändern ſcheinen, obzwar dennoch bei etlichen wirklich einige Verrückung ihrer Stellen iſt beobachtet worden; daß die Bahnen dieſer großen Weltkörper ſich eben ſo auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehen, von der ſie nicht abweichen, und daß diejenigen, welche mit weit geringerer Häufung die übrigen Gegenden des Himmels einnehmen, den Kometen unſerer Planetenwelt darin ähnlich ſind.

Aus diesem Begriffe, der, wie mich dünkt, die größeste Wahrscheinlichkeit hat, läßt sich vermuthen, daß, wenn es mehr solche höhere Weltordnungen gibt, als diejenige, dazu unsere Sonne gehört, und die dem, der in ihr seinen Stand hat, die Erscheinung der Milchstraße verschafft, in der Tiefe des Weltraums einige derselben wie blasse schimmernde Plätze werden zu sehen sein, und wenn der Beziehungsplan einer solchen anderen Zusammenordnung der Fixsterne schief gegen uns gestellt ist, wie elliptische Figuren erscheinen werden, die in einem kleinen Raum aus großer Weite ein Sonnensystem, wie das von unserer Milchstraße ist, darstellen. Und dergleichen Plätzchen hat wirklich die Astronomie schon vorlängst entdeckt, obgleich die Meinung, die man sich davon gemacht hat, sehr verschieden ist, wie man in des Herrn von Maupertuis Buche von der Figur der Sterne sehen kann.

Ich wünsche, daß diese Betrachtung mit einiger Aufmerksamkeit möchte erwogen werden. Nicht allein, weil der Begriff, der dadurch von der Schöpfung erwächst, erstaunlich viel rührender ist, als er sonst sein kann, (indem ein unzählbares Heer der Sonnen, wie die unsrige, ein System ausmacht, dessen Glieder durch Kreisbewegungen verbunden sind, diese Systeme selbst aber, deren vermuthlich wieder unzählige sind, wovon wir einige wahrnehmen können, selbst Glieder einer noch höheren Ordnung sein mögen,) sondern ch, weil selbst die Beobachtung der uns nahen Fixsterne, oder lmehr langsam wandelnden Sonnen durch einen solchen Begriff eleitet, vielleicht Manches entdecken kann, was der Aufmerksamkeit twischt, insoferne nicht ein gewisser Plan zu untersuchen ist.

2.

Gründe für einen mechanischen Ursprung unserer Planetenwelt überhaupt.

Die Planeten bewegen sich um unsere Sonne insgesammt nach einerlei Richtung und nur mit geringer Abweichung von einem gemeinschaftlichen Beziehungsplane, welcher die Ekliptik ist, gerade

ſo, als Körper, die durch eine Materie fortgeriſſen werden; die, indem ſie den ganzen Raum anfüllt, ihre Bewegung wirbelnd um eine Achſe verrichtet. Die Planeten ſind insgeſammt ſchwer zur Sonne hin, und die Größe des Seitenſchwunges müßte eine genau abgemeſſene Richtigkeit haben, wenn ſie dadurch in Zirkelkreiſen zu laufen ſollen gebracht werden, und wie bei dergleichen mechaniſcher Wirkung eine geometriſche Genauigkeit nicht zu erwarten ſteht, ſo weichen auch alle Kreiſe, obzwar nicht viel, von der Zirkelrundung ab. Sie beſtehen aus Materien, die nach Newton's Berechnungen, je entfernter ſie von der Sonne ſind, von deſto minderer Dichtigkeit ſind, ſowie auch ein Jeder es natürlich finden würde, wenn ſie ſich in dem Raume, darin ſie ſchweben, von einem daſelbſt zerſtreuten Weltſtoff gebildet hätten. Denn bei der Beſtrebung, womit Alles zur Sonne ſinkt, müſſen die Materien dichterer Art ſich mehr zur Sonne drängen und ſich in der Nahheit zu ihr mehr häufen, als die von leichterer Art, deren Fall wegen ihrer minderen Dichtigkeit mehr verzögert wird. Die Materie der Sonne aber iſt nach des von Buffon Bemerkung an Dichtigkeit derjenigen, die die ſummirte Maſſe aller Planeten zuſammen haben würde, ziemlich gleich, welches auch mit einer mechaniſchen Bildung wohl zuſammenſtimmt, nach welcher in verſchiedenen Höhen, aus verſchiedenen Gattungen der Elemente die Planeten ſich gebildet haben mögen, ſonſt alle übrige aber, die dieſen Raum erfüllten, vermengt auf ihren gemeinſchaftlichen Mittelpunct, die Sonne, mögen niedergeſtürzt ſein.

Derjenige, welcher dieſem ungeachtet dergleichen Bau unmittelbar in die Hand Gottes will übergeben wiſſen, ohne desfalls den mechaniſchen Geſetzen etwas zuzutrauen, iſt genöthigt etwas anzuführen, weswegen er hier dasjenige nothwendig findet, was er ſonſt in der Naturlehre nicht leichtlich zuläßt. Er kann gar keine Zwecke nennen, warum es beſſer wäre, daß die Planeten vielmehr nach einer Richtung, als nach verſchiedenen, nahe zu einem Beziehungsplane, als nach allerlei Gegenden in Kreiſen liefen. Der Himmelsraum iſt anjetzt leer, und bei aller dieſer Bewegung würden ſie einander keine Hinderniſſe leiſten. Ich beſcheide mich gerne, daß es verborgene

Zwecke geben könnte, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht worden, und die kein Mensch einsieht; allein es ist Keinem erlaubt, sie vorauszusetzen, wenn er eine Meinung darauf gründen will, ohne daß er sie anzuzeigen vermag. Wenn denn endlich Gott unmittelbar den Planeten die Wurfskraft ertheilt und ihre Kreise gestellt hätte, so ist zu vermuthen, daß sie nicht das Merkmal der Unvollkommenheit und Abweichung, welches bei jedem Product der Natur anzutreffen, an sich zeigen würden. War es gut, daß sie sich auf eine Fläche beziehen sollten, so ist zu vermuthen, er würde ihre Kreise genau darauf gestellt haben, war es gut, daß sie der Zirkelbewegung nahe kämen, so kann man glauben, ihre Bahn würde genau ein Zirkelkreis geworden sein, und es ist nicht abzusehen, weswegen Ausnahmen von der genauesten Richtigkeit selbst bei demjenigen, was eine unmittelbare göttliche Kunsthandlung sein sollte, übrig bleiben mußten.

Die Glieder der Sonnenwelt aus den entferntesten Gegenden, die Kometen, laufen sehr excentrisch. Sie könnten, wenn es auf eine unmittelbare göttliche Handlung ankäme, ebensowohl in Zirkelkreisen bewegt sein, wenngleich ihre Bahnen von der Ekliptik noch so sehr abweichen. Die Nutzen der so großen Excentricität werden in diesem Fall mit großer Kühnheit ersonnen, denn es ist eher begreiflich, daß ein Weltkörper, in einer Himmelsregion, welche es auch sei, in gleichem Abstande immer bewegt, die dieser Weite gemäße Einrichtung habe, als daß er auf die große Verschiedenheit der Weiten gleich vortheilhaft eingerichtet sei; und was die Vortheile, die Newton anführt, anlangt, so ist sichtbar, daß sie sonst nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit haben, außer daß bei der einmal vorausgesetzten unmittelbaren göttlichen Anordnung sie doch zum Mindesten zu einigem Vorwande eines Zweckes dienen können.

Am Deutlichsten fällt dieser Fehler, den Bau der Planetenwelt göttlichen Absichten unmittelbar unterzuordnen, in die Augen da, wo man von der mit der Zunahme der Entfernungen umgekehrt abnehmenden Dichtigkeit der Planeten Bewegungsgründe erdichten will. Der Sonnen Wirkung, heißt es, nimmt in diesem Maaße ab, und

es war anständig, daß die Dichtigkeit der Körper, die durch sie sollten erwärmt werden, auch dieser proportionirlich eingerichtet würde. Nun ist bekannt, daß die Sonne nur eine geringe Tiefe unter die Oberfläche eines Weltkörpers wirkt, und aus ihrem Einflusse, denselben zu erwärmen, kann also nicht auf die Dichtigkeit des ganzen Klumpens geschlossen werden. Hier ist die Folgerung aus dem Zwecke viel zu groß. Das Mittel, nämlich die verminderte Dichtigkeit des ganzen Klumpens begreift eine Weitläuftigkeit der Anstalt, welche für die Größe des Zwecks überflüssig und unnöthig ist.

In allen natürlichen Hervorbringungen, insoferne sie auf Wohlgereimtheit, Ordnung und Nutzen hinauslaufen, zeigen sich zwar Uebereinstimmungen mit göttlichen Absichten, aber auch Merkmale des Ursprungs aus allgemeinen Gesetzen, deren Folgen sich noch viel weiter, als auf solchen einzelnen Fall erstrecken und demnach in jeder einzelnen Wirkung Spuren von einer Vermengung solcher Gesetze an sich zeigen, die nicht lediglich auf dieses einzige Product gerichtet waren. Um deswillen finden auch Abweichungen von der größtmöglichen Genauigkeit in Ansehung eines besonderen Zweckes Statt. Dagegen wird eine unmittelbar übernatürliche Anstalt, darum weil ihre Ausführung gar nicht die Folgen aus allgemeinen Wirkungsgesetzen der Materie voraussetzt, auch nicht durch besondere sich einmengende Nebenfolgen derselben entstellt werden, sondern den Plan der äußerst möglichen Richtigkeit genau zu Stande bringen. In den näheren Theilen der Planetenwelt zum gemeinschaftlichen Mittelpuncte ist eine größere Annäherung zur völligen Ordnung und abgemessenen Genauigkeit, die nach den Grenzen des Systems hinaus, oder weit von dem Beziehungsplane zu den Seiten in Regellosigkeit und Abweichungen ausartet, gerade so, wie es von einer Verfassung zu erwarten ist, die mechanischen Ursprungs ist. Bei einer unmittelbar göttlichen Anordnung können niemals unvollständig erreichte Zwecke angetroffen werden, sondern allenthalben zeigt sich die größeste Richtigkeit und Abgemessenheit, wie man unter anderen am Bau der Thiere gewahr wird.

3.

Kurzer Abriß der wahrſcheinlichſten Art, wie ein Planetenſyſtem mechaniſch hat gebildet werden können.

Die eben jetzt angeführten Beweisgründe für einen mechaniſchen Urſprung ſind ſo wichtig, daß ſelbſt nur einige derſelben vorlängſt alle Naturforſcher bewogen haben, die Urſache der Planetenkreiſe in natürlichen Bewegkräften zu ſuchen, vornehmlich weil die Planeten in ebenderſelben Richtung, worin die Sonne ſich um ihre Achſe ſchwingt, um ſie in Kreiſen laufen und ihre Bahnen ſo ſehr nahe mit ihrer Aequatorsfläche zuſammentreffen. Newton war der große Zerſtörer aller dieſer Wirbel, an denen man gleichwohl noch lange nach ſeinen Demonſtrationen hing, wie an dem Beiſpiel des berühmten Herrn von Mairan zu ſehen iſt. Die ſicheren und überzeugenden Beweisthümer der Newton'ſchen Weltweisheit zeigten augenſcheinlich, daß ſo etwas, wie die Wirbel ſein ſollten, welche die Planeten herumführten, gar nicht am Himmel angetroffen werde, und daß ſo ganz und gar kein Strom ſolcher Flüſſigkeit in dieſen Räumen ſei, daß ſelbſt die Kometenſchweife quer durch alle dieſe Kreiſe ihre unverrückte Bewegung fortſetzen. Es war ſicher hieraus zu ſchließen: daß, ſowie der Himmelsraum jetzt leer oder unendlich dünne iſt, keine mechaniſche Urſache Statt finden könne, die den Planeten ihre Kreisbewegung eindrückte. Allein ſofort alle mechaniſche Geſetze vorbeigehen und durch eine kühne Hypotheſe Gott unmittelbar die Planeten werfen zu laſſen, damit ſie in Verbindung mit ihrer Schwere ſich in Kreiſen bewegen ſollten, war ein zu weiter Schritt, als daß er innerhalb dem Bezirke der Weltweisheit hätte bleiben können. Es fällt alsbald in die Augen, daß noch ein Fall übrig bleibe, wo mechaniſche Urſachen dieſer Verfaſſung möglich ſind: wenn nämlich der Raum des Planetenbaues, der anjetzt leer iſt, vorher erfüllt war, um eine Gemeinſchaft der Bewegkräfte durch alle Gegenden dieſes Bezirks, worin die Anziehung unſerer Sonne herrſcht, zu veranlaſſen.

Und hier kann ich diejenige Beſchaffenheit anzeigen, welche die einzige mögliche iſt, unter der eine mechaniſche Urſache der Himmelsbewegungen Statt findet, welches zur Rechtfertigung einer Hypotheſe ein beträchtlicher Umſtand iſt, deſſen man ſich nur ſelten wird rühmen können. Da die Räume anjetzt leer ſind, ſo müſſen ſie ehedem erfüllt geweſen ſein, ſonſt hat niemals eine ausgebreitete Wirkung der in Kreiſen treibenden Bewegkräfte Statt finden können. Und es muß demnach dieſe verbreitete Materie ſich hernach auf die Himmelskörper verſammelt haben; das iſt, wenn ich es näher betrachte, dieſe Himmelskörper ſelbſt werden ſich aus dem verbreiteten Grundſtoffe in den Räumen des Sonnenbaues gebildet haben, und die Bewegung, die die Theilchen ihres Zuſammenſatzes im Zuſtande der Zerſtreuung hatten, iſt bei ihnen nach der Vereinbarung in abgeſonderten Maſſen übrig geblieben. Seitdem ſind dieſe Räume leer. Sie enthalten keine Materie, die unter dieſen Körpern zur Mittheilung des Kreisſchwunges dienen könnte. Aber ſie ſind es nicht immer geweſen, und wir werden Bewegungen gewahr, wovon jetzt keine natürlichen Urſachen Statt finden können, die aber Ueberbleibſel des allerälteſten rohen Zuſtandes der Natur ſind.

Von dieſer Bemerkung will ich nur noch einen Schritt thun, um mich einem wahrſcheinlichen Begriffe von der Entſtehungsart dieſer großen Maſſen und der Urſache ihrer Bewegungen zu nähern, indem ich die gründlichere Vollführung eines geringen Schattenriſſes dem forſchenden Leſer ſelbſt überlaſſe. Wenn demnach der Stoff zur Bildung der Sonne und aller Himmelskörper, die ihrer mächtigen Anziehung zu Gebote ſtehen, durch den ganzen Raum der Planetenwelt zerſtreut war, und es war irgend in dem Orte, den jetzt der Klumpen der Sonne einnimmt, Materie von ſtärkeren Anziehungskräften, ſo entſtand eine allgemeine Senkung hiezu, und die Anziehung des Sonnenkörpers wuchs mit ihrer Maſſe. Es iſt leicht zu vermuthen, daß in dem allgemeinen Fall der Partikeln ſelbſt von den entlegenſten Gegenden des Weltbaues die Materien dichterer Art in den tieferen Gegenden, wo ſich Alles zum gemein-

ſchaftlichen Mittelpuncte hindrängte, nach dem Maaße werde gehäuft haben, als ſie dem Mittelpuncte näher waren, obzwar in allen Regionen Materien von allerlei Art der Dichtigkeit waren. Denn nur die Theilchen von der ſchwerſten Gattung konnten das größte Vermögen haben, in dieſem Chaos durch das Gemenge der leichteren zu dringen, um in größere Nahheit zum Gravitationspuncte zu gelangen. In den Bewegungen, die von verſchiedentlich hohem Fall in der Sphäre umher entſprangen, konnte niemals der Widerſtand der einander hindernden Partikeln ſo vollkommen gleich ſein, daß nicht nach irgend einer Seite die erworbenen Geſchwindigkeiten in Abbeugung ausſchlagen ſollten. Und in dieſem Umſtande zeigt ſich eine ſehr gemeine Regel der Gegenwirkung der Materien, daß ſie einander ſolange treiben oder lenken und einſchränken, bis ſie ſich die mindeſte Hinderniß leiſten; welchem gemäß die Seitenbewegungen ſich endlich in eine gemeinſchaftliche Umdrehung nach einer und ebenderſelben Gegend vereinigen mußten. Die Partikeln demnach, woraus die Sonne gebildet wurde, kamen auf ihr ſchon mit dieſer Seitenbewegung an, und die Sonne aus dieſem Stoffe gebildet, mußte eine Umdrehung in ebenderſelben Richtung haben.

Es iſt aber aus den Geſetzen der Gravitation klar: daß in dieſem herumgeſchwungenen Weltſtoffe alle Theile müſſen beſtrebt geweſen ſein, den Plan, der in der Richtung ihres gemeinſchaftlichen Umſchwunges durch den Mittelpunct der Sonne geht, und der nach unſeren Schlüſſen mit der Aequatorsfläche dieſes Himmelskörpers zuſammentrifft, zu durchſchneiden, wofern ſie nicht ſchon ſich in demſelben befinden. Demnach werden alle dieſe Theile vornehmlich nahe zur Sonne ihre größeſte Häufung in dem Raume haben, der der verlängerten Aequatorsfläche derſelben nahe iſt. Endlich iſt es auch ſehr natürlich, daß, da die Partikeln einander ſo lange hindern oder beſchleunigen, mit einem Worte, einander ſtoßen oder reiben müſſen, bis eines des anderen Bewegung gar nicht mehr ſtören kann, zuletzt Alles auf den Zuſtand ausſchlage, daß nur diejenigen Theilchen ſchweben bleiben, die gerade den Grad des Seitenſchwun-

ges haben, der erfordert wird, in dem Abſtande, darin ſie von der Sonne ſind, der Gravitation das Gleichgewicht zu leiſten, damit ein jegliches ſich in freier Bewegung in concentriſchen Zirkeln herumſchwinge. Dieſe Schnelligkeit iſt eine Wirkung des Falles, und die Bewegung zur Seite eine Folge des ſo lange dauernden Gegenſtoßes, bis Alles in die Verfaſſung der mindeſten Hinderniſſe ſich von ſelbſt geſchickt hat. Die übrigen Theilchen, die eine ſolche abgemeſſene Genauigkeit nicht erreichen konnten, müſſen bei allmählig abnehmender Bewegung zum Mittelpuncte der allgemeinen Gravitation geſunken ſein, um den Klumpen der Sonne zu vermehren, der demnach eine Dichtigkeit haben wird, welche der von den übrigen Materien in dem um ihr befindlichen Raume, im Durchſchnitte genommen, ziemlich gleich iſt; ſo doch, daß nach den angeführten Umſtänden ihre Maſſe nothwendig die Menge der Materie, die in dem Bezirke um ſie ſchweben geblieben, weit übertreffen wird.

In dieſem Zuſtande, der mir natürlich zu ſein ſcheint, da ein verbreiteter Stoff zu Bildung verſchiedener Himmelskörper, in einem engen Raum zunächſt der verlängerten Fläche des Sonnenäquators, von deſto mehrerer Dichtigkeit, je näher dem Mittelpuncte, und allenthalben mit einem Schwunge, der in dieſem Abſtande zur freien Zirkelbewegung hinlänglich war, nach den Centralgeſetzen bis in große Weiten um die Sonne ſich herumſchwung, wenn man da ſetzt, daß ſich aus dieſen Theilchen Planeten bildeten; ſo kann es nicht fehlen, daß ſie nicht Schwungskräfte haben ſollten, dadurch ſie in Kreiſen, die den Zirkeln ſehr nahe kommen, ſich bewegen ſollten, ob ſie gleich etwas davon abweichen, weil ſie ſich aus Theilchen von unterſchiedlicher Höhe ſammelten. Es iſt ebenſowohl ſehr natürlich, daß diejenigen Planeten, die ſich in großen Höhen bilden, (wo der Raum um ſie viel größer iſt, der da veranlaßt, daß der Unterſchied der Geſchwindigkeit der Partikeln die Kraft, womit ſie zum Mittelpunct des Planeten gezogen werden, übertreffe,) daſelbſt auch größere Klumpen, als nahe zur Sonne gewinnen. Die Uebereinſtimmung mit vielen anderen Merkwürdigkeiten der Planetenwelt übergehe ich, weil ſie ſich von ſelbſt dar-

bietet*). In den entlegensten Theilen des Systems und vornehmlich in großen Weiten vom Beziehungsplane, werden die sich bildenden Körper, die Kometen, diese Regelmäßigkeit nicht haben können. Und so wird der Raum der Planetenwelt leer werden, nachdem sich Alles in abgesonderte Massen vereinbart hat. Doch können noch in späterer Epoche Partikeln aus den äußersten Grenzen dieser Anziehungssphäre herabgesunken sein, die forthin jederzeit frei im Himmelsraume in Kreisen sich um die Sonne bewegen mögen. Materien von der äußersten Dünnigkeit und vielleicht der Stoff, woraus das Zodiakallicht besteht.

4.

Anmerkung.

Die Absicht dieser Betrachtung ist vornehmlich, um ein Beispiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unsere vorigen Beweise berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Besorgniß wegschafft, als wenn eine jede Erklärung einer großen Anstalt der Welt aus allgemeinen Naturgesetzen den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen. Meiner Meinung nach hat die angeführte Hypothese zum Mindesten Gründe genug für sich, um Männer von ausgebreiteter Einsicht zu einer näheren Prüfung des darin vorgestellten Plans, der nur ein grober Umriß ist, einzuladen. Mein Zweck, insoferne er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmäßigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgesetzen fließen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld öffnet, und eine Erklärungsart, wie diese oder eine andere, als möglich und mit der Erkenntniß eines weisen Gottes wohl zusammenstimmend anzusehen kann bewogen werden.

---

*) Die Bildung eines kleinen Systems, das als ein Theil zu der Planetenwelt gehört, wie des Jupiters und Saturns, imgleichen die Achsendrehungen dieser Himmelskörper werden wegen der Anlagie unter dieser Erklärung mit begriffen.

Es wäre übrigens der philoſophiſchen Beſtrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug ſo vieler Syſteme, außerhalb der Sphäre der Natur auf des Milton Limbus der Eitelkeit verwieſen worden, daß man gleichwohl gehörig forſchte, ob nicht die Natur ohne Erdichtung beſonderer Kräfte ſelber etwas darböte, was die durchgehends nach einerlei Gegend gerichtete Schwungsbewegung der Planeten erklären könnte, da die andere von den Centralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben iſt. Zum Wenigſten entfernt ſich der von uns entworfene Plan nicht von der Regel der Einheit, denn ſelbſt dieſe Schwungskraft wird als eine Folge aus der Gravitation abgeleitet, wie es zufälligen Bewegungen anſtändig iſt, denn dieſe ſollen als Erfolge aus den der Materie auch in Ruhe beiwohnenden Kräften hergeleitet werden.

Ueberdies merke ich an, daß das atomiſtiſche Syſtem des Demokritus und Epikur, ohnerachtet des erſten Anſcheins von Aehnlichkeit, doch eine ganz verſchiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unſrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber, und der Zuſammenſtoß, der reiche Quell ſo vieler Ordnung, ein Ohngefähr und ein Zufall, wozu ſich nirgend ein Grund fand. Hier führt ein erkanntes und wahres Geſetz der Natur, nach einer ſehr begreiflichen Vorausſetzung, mit Nothwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein beſtimmender Grund eines Ausſchlags auf Regelmäßigkeit angetroffen wird, und etwas, was die Natur im Gleiſe der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, ſo wird man auf die Vermuthung eines Grundes geführt, aus dem die Nothwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verſtanden werden.

Um indeſſen noch durch ein ander Beiſpiel begreiflich zu machen: wie die Wirkung der Gravitation in der Verbindung zerſtreuter Elemente Regelmäßigkeit und Schönheit hervorzubringen nothwendiger Weiſe beſtimmt ſei, ſo will ich eine Erklärung von der mechaniſchen Erzeugungsart des Saturnusringes beifügen, die, wie mir dünkt, ſoviel Wahrſcheinlichkeit hat, als man es von einer

Hypotheſe nur erwarten kann. Man räume mir nur ein: daß Saturn in dem erſten Weltalter mit einer Atmoſphäre umgeben geweſen, dergleichen man an verſchiedenen Kometen geſehen, die ſich der Sonne nicht ſehr nähern und ohne Schweife erſcheinen, daß die Theilchen des Dunſtkreiſes von dieſem Planeten, (dem wir eine Achſendrehung zugeſtehen wollen,) aufgeſtiegen ſind, und daß in der Folge dieſe Dünſte, ſei es darum, weil der Planet verkühlte, oder aus anderen Urſachen, anfingen ſich wieder zu ihm niederzuſenken; ſo erfolgt das Uebrige mit mechaniſcher Richtigkeit. Denn da alle Theilchen von dem Puncte der Oberfläche, da ſie aufgeſtiegen, eine dieſem Orte gleiche Geſchwindigkeit haben müſſen, um die Achſe des Planeten ſich zu bewegen, ſo müſſen alle vermittelſt dieſes Seitenſchwunges beſtrebt geweſen zu ſein, nach den Regeln der Centralkräfte freie Kreiſe um den Saturn zu beſchreiben *). Es müſſen aber alle diejenigen Theilchen, deren Geſchwindigkeit nicht gerade den Grad hat, die der Attraction der Höhe, wo ſie ſchweben, durch Centrifrugalkraft genau das Gleichgewicht leiſtet, einander nothwendig ſtoßen oder verzögern, bis nur diejenigen, die in freier Zirkelbewegung nach Centralgeſetzen umlaufen können, um den Saturn in Kreiſen bewegt übrig bleiben, die übrigen aber nach und nach auf deſſen Oberfläche zurückfallen. Nun müſſen nothwendig alle dieſe Zirkelbewegungen die verlängerte Fläche des Saturnusäquators durchſchneiden, welches einem Jeden, der die Centralgeſetze weiß, bekannt iſt; alſo werden ſich endlich um den Saturn die übrigen Theilchen ſeiner vormaligen Atmoſphäre zu einer zirkelrunden Ebene drängen, die den verlängerten Aequator dieſes Planeten einnimmt, und deren äußerſter Rand durch ebendieſelbe Urſache, die bei den Kometen die Grenze der Atmoſphäre beſtimmt, auch hier abgeſchnitten iſt. Dieſer Limbus von frei bewegtem Weltſtoffe muß nothwendig ein Ring werden, oder vielmehr, es können gedachte

*) Saturn bewegt ſich um ſeine Achſe, nach der Vorausſetzung. Ein jedes Theilchen, das von ihm aufſteigt, muß daher ebendieſelbe Seitenbewegung haben und ſie, zu welcher Höhe es auch gelangt, daſelbſt fortſetzen.

Bewegungen auf keine andere Figur, als die eines Ringes ausschlagen. Denn da sie alle ihre Geschwindigkeit zur Zirkelbewegung nur von den Puncten der Oberfläche des Saturns haben können, von da sie aufgestiegen sind; so müssen diejenigen, die von dessen Aequator sich erhoben haben, die größeste Schnelligkeit besitzen. Da nun unter allen Weiten von dessen Mittelpuncte nur eine ist, wo diese Geschwindigkeit gerade zur Zirkelbewegung taugt, und in jeder kleineren Entfernung zu schwach ist, so wird ein Zirkelkreis in diesem Limbus aus dem Mittelpunct des Saturns gezogen werden können, innerhalb welchem alle Partikeln zur Oberfläche dieses Planeten niederfallen müssen, alle übrige aber zwischen diesem gedachten Zirkel und dem seines äußersten Randes, (folglich die in einem ringförmigten Raum enthaltenen) werden forthin frei schwebend in Zirkelkreisen um ihn in Bewegung bleiben.

Nach einer solchen Auflösung gelangt man auf Folgen, durch die die Zeit der Achsendrehung des Saturns gegeben ist, und zwar mit soviel Wahrscheinlichkeit, als man diesen Gründen einräumt, wodurch sie zugleich bestimmt wird. Denn weil die Partikeln des inneren Randes ebendieselbe Geschwindigkeit haben, wie diejenige, die ein Punct des Saturnsäquators hat, und überdem diese Geschwindigkeit nach den Gesetzen der Gravitation den zur Zirkelbewegung gehörigen Grad hat, so kann man aus dem Verhältnisse des Abstandes eines der Saturnus-Trabanten zu dem Abstande des inneren Randes des Ringes vom Mittelpuncte des Planeten, imgleichen aus der gegebenen Zeit des Umlaufs des Trabanten, die Zeit des Umschwungs der Theilchen in dem inwendigen Rande finden, aus dieser aber und der Verhältniß des kleinsten Durchmessers vom Ringe zu dem des Planeten, dieses seine Achsendrehung. Und so findet sich durch Rechnung: daß Saturn sich in 5 Stunden und ungefähr 40 Minuten um seine Achse drehen müsse, welches, wenn man die Analogie mit den übrigen Planeten hiebei zu Rathe zieht, mit der Zeit der Umwendung derselben wohl zu harmoniren scheint.

Und so mag denn die Voraussetzung der kometischen Atmosphäre, die der Saturn im Anfange möchte gehabt haben, zugestanden

werden oder nicht, so bleibt diejenige Folgerung, die ich zur Erläuterung meines Hauptsatzes daraus ziehe, wie mich dünkt, ziemlich sicher: daß, wenn ein solcher Dunstkreis um ihn gewesen, die mechanische Erzeugung eines schwebenden Ringes eine nothwendige Folge daraus hat sein müssen, und daß daher der Ausschlag der, allgemeinen Gesetzen überlassenen Natur selbst aus dem Chaos auf Regelmäßigkeit abziele.

Achte Betrachtung.

Von der göttlichen Allgenugsamkeit.

Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der Alles in sich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen aus Staube gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, insoferne es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen zu sich selbst reden lassen: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne insoferne es durch mich etwas ist. Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt, oder mehrentheils gar nicht berührt worden. Das, was sich in den Möglichkeiten der Dinge zur Vollkommenheit und Schönheit in vortrefflichen Planen darbietet, ist als ein für sich nothwendiger Gegenstand der göttlichen Weisheit, aber nicht selbst als eine Folge von diesem unbegreiflichen Wesen angesehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge blos auf ihr Dasein eingeschränkt, wodurch ein großer Antheil an dem Grunde von soviel Vollkommenheit jener obersten Natur entzogen, und ich weiß nicht, welchem ewigen Undinge beigemessen wird.

Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zusammenstimmung und Schicklichkeit der Naturen, nach allgemeinen Ge-

ſetzen, ohne öfteren Widerſtreit in einem regelmäßigen Plane zuſammenzupaſſen, müſſen zuvörderſt in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdenn kann Weisheit thätig ſein, ſie zu wählen. Welche Schranken, die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde geſetzt ſein würden, wenn ſelbſt dieſe Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was für ein unverſtändliches Ohngefähr, daß ſich in dieſem Felde der Möglichkeit, ohne Vorausſetzung irgend eines Exiſtirenden, Einheit und fruchtbare Zuſammenpaſſung findet, dadurch das Weſen von den höchſten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äußeren Verhältniſſe mit ſeinen inneren Vermögen verglichen werden, ſich im Stande ſieht, große Vollkommenheit zuwege zu bringen? Gewiß eine ſolche Vorſtellung überliefert nimmermehr den Urſprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Weſens. Als Huygens die Pendeluhr erfand, ſo konnte er, wenn er daran dachte, ſich dieſe Gleichförmigkeit, welche ihre Vollkommenheit ausmacht, nimmer gänzlich beimeſſen; die Natur der Cykloide, die es möglich macht, daß kleine und große Bogen durch freien Fall in derſelben in gleicher Zeit beſchrieben werden, konnte dieſe Ausführung lediglich in ſeine Gewalt ſetzen. Daß aus dem einfachen Grunde der Schwere ſo ein großer Umfang von ſchönen Folgen auch nur möglich iſt, würde, wenn es nicht von dem, der durch wirkliche Ausübung allen dieſen Zuſammenhang hervorgebracht hat, ſelbſt abhinge, ſeinen Antheil an der reizenden Einheit und dem großen Umfange ſo vieler auf einem einzigen Grunde beruhender Ordnung offenbar ſchmälern und theilen.

Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Urſache hört auf, ſobald ich die Zulänglichkeit der Urſache zu ihr deutlich und leicht einſehe. Auf dieſen Fuß kann keine Bewunderung mehr Statt finden, wenn ich den mechaniſchen Bau des menſchlichen Körpers, oder welcher künſtlichen Anordnung ich auch will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte und blos auf die Wirklichkeit ſehe. Denn es iſt leicht und deutlich zu verſtehen: daß der, ſo Alles kann, auch eine ſolche Maſchine, wenn ſie möglich

ist, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieses zur leichteren Begreifung angeführt haben, wie man will. Denn es ist erstaunlich, daß auch nur so etwas, wie ein thierischer Körper, möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefäße, Hebel und mechanische Einrichtung desselben völlig einsehen könnte, so bliebe doch immer Bewunderung übrig, wie es möglich sei, daß so vielfältige Verrichtungen in einem Bau vereinigt worden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, so wohl paaren lassen, wie ebendieselbe Zusammenfügung außerdem noch dazu dient, die Maschine zu erhalten und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbessern, und wie es möglich war, daß ein Mensch konnte ein so feines Gewebe sein und ohnerachtet so vieler Gründe des Verderbens noch solange dauern. Nachdem ich auch endlich mich belehrt habe, daß soviel Einheit und Harmonie darum möglich sei, weil ein Wesen da ist, welches nebst den Gründen der Wirklichkeit auch die von aller Möglichkeit enthält, so hebt dieses noch nicht den Grund der Bewunderung auf. Denn man kann sich zwar durch die Analogie dessen, was Menschen ausüben, einigen Begriff davon machen, wie ein Wesen die Ursache von etwas Wirklichem sein könne, nimmermehr aber, wie es den Grund der inneren Möglichkeit von anderen Dingen enthalte, und es scheint, als wenn dieser Gedanke viel zu hoch steigt, als daß ihn ein erschaffenes Wesen erreichen könnte.

Dieser hohe Begriff der göttlichen Natur, wenn wir sie nach ihrer Allgenugsamkeit gedenken, kann selbst in dem Urtheil über die Beschaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entscheidung fehlen, zu einem Hülfsmittel dienen, aus ihr als einem Grunde auf fremde Möglichkeit, als eine Folge zu schließen. Es ist die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen sei, da gar keine natürliche Ordnung möglich ist, über die nicht noch eine vortrefflichere könne gedacht werden; ferner, wenn ich auch hierin eine höchste Stufe zugäbe, ob nicht wenigstens selbst verschiedene

Welten, die von keiner übertroffen werden, einander an Vollkommenheit gänzlich gleich wären? Bei dergleichen Fragen ist es schwer und vielleicht unmöglich aus der Betrachtung möglicher Dinge allein etwas zu entscheiden. Allein wenn ich beide Aufgaben in Verknüpfung mit dem göttlichen Wesen erwäge und erkenne, daß der Vorzug der Wahl, der einer Welt vor der anderen zu Theil wird, ohne den Vorzug in dem Urtheile ebendesselben Wesens, welches wählt, oder gar wider dieses Urtheil einen Mangel in der Uebereinstimmung seiner verschiedenen thätigen Kräfte und eine verschiedene Beziehung seiner Wirksamkeit, ohne eine proportionirte Verschiedenheit in den Gründen, mithin einen Uebelstand in dem vollkommensten Wesen abnehmen lasse; so schließe ich mit großer Ueberzeugung, daß die vorgelegten Fälle erdichtet und unmöglich sein müssen. Denn ich begreife nach den gesammten Vorbereitungen, die man gesehen hat: daß man viel weniger Grund habe, aus vorausgesetzten Möglichkeiten, die man gleichwohl nicht genug bewähren kann, auf ein nothwendiges Betragen des vollkommensten Wesens zu schließen, (welches so beschaffen ist, daß es den Begriff der größten Harmonie in ihm zu schmälern scheint,) als aus der erkannten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müssen, von demjenigen, was diesem Wesen am Anständigsten zu sein erkannt wird, auf die Möglichkeit zu schließen. Ich werde also vermuthen, daß in den Möglichkeiten aller Welten keine solchen Verhältnisse sein können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchsten Wesens enthalten müßten; denn eben dieses oberste Wesen enthält den letzten Grund aller dieser Möglichkeit, in welcher also niemalen etwas Anderes, als was mit ihrem Ursprunge harmonirt, kann anzutreffen sein.

Es ist auch dieser, über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen Allgenugsamkeit ein viel richtigerer Ausdruck, die größte Vollkommenheit dieses Wesens zu bezeichnen, als der des Unendlichen, dessen man sich gemeiniglich bedient. Denn ob man diesen letzteren zwar auslegen kann, wie man will, so ist er seiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathe-

matisch. Er bezeichnet das Verhältniß einer Größe zu einer anderen, als dem Maaße, welche Verhältniß größer ist, als alle Zahl. Daher in dem eigentlichen Wortverstande die göttliche Erkenntniß unendlich heißen würde, insoferne sie vergleichungsweise gegen irgend eine angebliche andere Erkenntniß ein Verhältniß hat, welches alle mögliche Zahl übersteigt. Da nun eine solche Vergleichung göttliche Bestimmungen mit denen der erschaffenen Diage in eine Gleichartigkeit, die man nicht wohl behaupten kann, versetzt, und überdem das, was man dadurch will, nämlich den unverringerten Besitz von aller Vollkommenheit, nicht gerade zu verstehen gibt, so findet sich dagegen Alles, was man hiebei zu denken vermag, in dem Ausdrucke der Allgenugsamkeit beisammen. Die Benennung der Unendlichkeit ist gleichwohl schön und eigentlich ästhetisch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rührt und setzt die Seele durch eine gewisse Verlegenheit in Erstaunen. Dagegen ist der Ausdruck, den wir empfehlen, der logischen Richtigkeit mehr angemessen.

Dritte Abtheilung.

Worin dargethan wird: daß außer dem angeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonstration vom Daſein Gottes möglich ſei.

1.

Eintheilung aller möglichen Beweisgründe vom Daſein Gottes.

Die Ueberzeugung von der großen Wahrheit: es iſt ein Gott, wenn ſie den höchſten Grad mathematiſcher Gewißheit haben ſoll, hat dieſes Eigne, daß ſie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und gibt dieſer Betrachtung den Vorzug, daß die philoſophiſchen Bemühungen ſich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müſſen, um die Fehler, die in der Ausführung deſſelben möchten eingelaufen ſein, vielmehr zu verbeſſern, als ihn zu verwerfen, ſobald man überzeugt iſt, daß keine Wahl unter mehr dergleichen möglich ſei.

Um dieſes darzuthun, ſo erinnere ich, daß man die Forderung nicht aus den Augen verlieren müſſe, welche eigentlich zu erfüllen iſt: nämlich nicht das Daſein einer ſehr großen und ſehr vollkommenen erſten Urſache, ſondern des allerhöchſten Weſens; nicht die Exiſtenz von einem oder mehreren derſelben, ſondern von einem einzigen; und dieſes nicht durch große Gründe der Wahrſcheinlichkeit, ſondern mit mathematiſcher Evidenz zu beweiſen.

Digitized by Google

Alle Beweisgründe für das Daſein Gottes können nur entweder aus den Verſtandesbegriffen des blos **Möglichen**, oder aus dem Erfahrungsbegriffe des **Exiſtirenden** hergenommen werden. In dem erſteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Daſein Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Exiſtenz als einen Grund geſchloſſen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, deſſen Daſein wir erfahren, blos auf die Exiſtenz einer erſten und unabhängigen Urſache, vermittelſt der Zergliederung dieſes Begriffs aber auf die göttlichen Eigenſchaften derſelben geſchloſſen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, ſowohl das Daſein, als auch die Eigenſchaften deſſelben unmittelbar gefolgert.

2.

Prüfung der Beweisgründe der erſten Art.

Wenn aus dem Begriffe des blos Möglichen als einem Grunde das Daſein als eine Folgerung ſoll geſchloſſen werden, ſo muß durch die Zergliederung dieſes Begriffes die gedachte Exiſtenz darin können angetroffen werden; denn es gibt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen, als durch die logiſche Auflöſung. Alsdenn müßte aber das Daſein wie ein Prädicat in dem Möglichen enthalten ſein. Da dieſes nun nach der erſten Betrachtung der erſten Abtheilung nimmermehr Statt findet, ſo erhellt: daß ein Beweis der Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich ſei.

Indeſſen haben wir einen berühmten Beweis, der auf dieſen Grund erbaut iſt, nämlich den ſogenannten Carteſianiſchen. Man erdenkt ſich zuförderſt einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit ſich vereinbart vorſtellt. Nun nimmt man an, das Daſein ſei auch eine Vollkommenheit der Dinge, alſo ſchließt man aus der Möglichkeit eines vollkommenſten Weſens auf ſeine Exiſtenz. Ebenſo könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenſte ihrer Art

vorgestellt wird, z. E. daraus allein schon, daß eine vollkommenste Welt zu gedenken ist, auf ihr Dasein schließen. Allein ohne mich in eine umständliche Widerlegung dieses Beweises einzulassen, welche man schon bei Anderen antrifft, so beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieses Werkes ist erklärt worden, daß nämlich das Dasein gar kein Prädicat, mithin auch kein Prädicat der Vollkommenheit sei, und daher aus einer Erklärung, welche eine willkührliche Vereinbarung verschiedener Prädicate enthält, um den Begriff von irgend einem möglichen Dinge auszumachen, nimmermehr auf das Dasein dieses Dinges, und folglich auch nicht auf das Dasein Gottes könne geschlossen werden.

Dagegen ist der Schluß von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Dasein Gottes als einen Grund von ganz anderer Art. Hier wird untersucht, ob nicht dazu, daß etwas möglich sei, irgend etwas Existirendes vorausgesetzt sein müsse, und ob dasjenige Dasein, ohne welches selbst keine innere Möglichkeit Statt findet, nicht solche Eigenschaften enthalte, als wir zusammen in dem Begriffe einer Gottheit verbinden. In diesem Falle ist zuvörderst klar, daß ich nicht aus der bedingten Möglichkeit auf das Dasein schließen könne, wenn ich nicht die Existenz dessen, was nur unter gewissen Bedingungen möglich ist, voraussetze; denn die bedingte Möglichkeit gibt lediglich zu verstehen, daß etwas nur in gewissen Verknüpfungen existiren könne, und das Dasein der Ursache wird nur insoferne dargethan, als die Folge existirt, hier aber soll sie nicht aus dem Dasein derselben geschlossen werden; daher ein solcher Beweis nur aus der inneren Möglichkeit geführt werden kann, wofern er gar Statt findet. Ferner wird man gewahr, daß er aus der absoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt entspringen müsse. Denn es ist nur die innere Möglichkeit selbst, von der erkannt werden soll, daß sie irgend ein Dasein voraussetze, und nicht die besonderen Prädicate, dadurch sich ein Mögliches von dem anderen unterscheidet; denn der Unterschied der Prädicate findet auch beim blos Möglichen Statt und bezeichnet niemals etwas Existirendes. Demnach würde auf die erwähnte Art aus der inneren Möglichkeit alles Denklichen

ein göttliches Daſein müſſen gefolgert werden. Daß dieſes geſchehen könne, iſt in der ganzen erſten Abtheilung dieſes Werks gewieſen worden.

3.

Prüfung der Beweisgründe der zweiten Art.

Der Beweis, da man aus den Erfahrungsbegriffen, von dem, was da iſt, auf die Exiſtenz einer erſten und unabhängigen Urſache nach den Regeln der Cauſalſchlüſſe, aus dieſer aber durch logiſche Zergliederung des Begriffes auf die Eigenſchaften derſelben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will, iſt berühmt, und vornehmlich durch die Schule der Wolf'ſchen Philoſophen ſehr in Anſehen gebracht worden, allein er iſt gleichwohl ganz unmöglich. Ich räume ein, daß bis zu dem Satze: wenn etwas da iſt, ſo exiſtirt auch etwas, was von keinem anderen Dinge abhängt, Alles regelmäßig gefolgert ſei, ich gebe alſo zu, daß das Daſein irgend eines oder mehrerer Dinge, die weiter keine Wirkungen von einem anderen ſind, wohl erwieſen darliege. Nun iſt der zweite Schritt zu dem Satze: daß dieſes unabhängige Ding ſchlechterdings nothwendig ſei, ſchon viel weniger zuverläſſig, da er vermittelſt des Satzes vom zureichenden Grunde, der noch immer angefochten wird, geführt werden muß; allein ich trage kein Bedenken, auch bis ſo weit Alles zu unterſchreiben. Es exiſtirt demnach etwas ſchlechterdings nothwendiger Weiſe. Aus dieſem Begriffe des abſolut nothwendigen Weſens ſollen nun ſeine Eigenſchaften der höchſten Vollkommenheit und Einheit hergeleitet werden. Der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit aber, der hier zum Grunde liegt, kann auf zwiefache Art genommen werden, wie in der erſten Abtheilung gezeigt iſt. In der erſten Art, da ſie die logiſche Nothwendigkeit von uns genannt worden, müßte gezeigt werden: daß das Gegentheil desjenigen Dinges ſich ſelbſt widerſpreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und alſo dasjenige Weſen einzig und allein ſchlechterdings nothwendig im Daſein ſei, deſſen Prädicate alle wahrhaftig bejahend ſind. Und da aus ebenderſelben durch-

gängigen Vereinbarung aller Realität in einem Wesen soll geschlossen werden, daß es ein einziges sei, so ist klar, daß die Zergliederung der Begriffe des Nothwendigen auf solchen Gründen beruhen werde, nach denen ich auch umgekehrt müsse schließen können: worin alle Realität ist, das existirt nothwendiger Weise. Nun ist nicht allein diese Schlußart nach der vorigen Nummer unmöglich, sondern es ist insonderheit merkwürdig, daß auf diese Art der Beweis gar nicht auf den Erfahrungsbegriff, der ganz ohne ihn zu brauchen, vorausgesetzt ist, erbaut wird, sondern ebenso, wie der Carteſianiſche lediglich aus Begriffen, in welchen man in der Identität oder dem Widerstreit der Prädicate, das Dasein eines Wesens zu finden vermeint *).

Es ist meine Absicht nicht, die Beweise selber zu zergliedern, die man dieser Methode gemäß bei Verschiedenen antrifft. Es ist leicht, ihre Fehlschlüsse aufzudecken, und dieses ist auch schon zum Theil von Anderen geschehen. Indessen da man gleichwohl noch immer hoffen könnte, daß ihrem Fehler durch einige Verbesserungen abzuhelfen sei, so ersieht man aus unserer Betrachtung, daß, es mag auch aus ihnen werden, was da wolle, sie doch niemals etwas Anderes, als Schlüsse aus Begriffen möglicher Dinge, nicht aber aus der Erfahrung werden können und also ebenfalls den Beweisen der ersten Art beizuzählen seien.

Was nun den zweiten Beweis von derjenigen Art anlangt, da aus Erfahrungsbegriffen von existirenden Dingen auf das Dasein Gottes und zugleich seine Eigenschaften geschlossen wird, so verhält es sich hiemit ganz anders. Dieser Beweis ist nicht allein möglich,

*) Dieses ist das Vornehmste, worauf ich hier ausgehe. Wenn ich die Nothwendigkeit eines Begriffes darin setze, daß sich das Gegentheil widerspricht, und alsdenn behaupte, das Unendliche sei so beschaffen, so war es ganz unnöthig, die Existenz des nothwendigen Wesens vorauszusetzen, indem sie schon aus dem Begriffe des Unendlichen folgt. Ja jene vorangeschickte Existenz ist in dem Beweise selbst völlig müßig. Denn da in dem Fortgang desselben der Begriff der Nothwendigkeit und Unendlichkeit als Wechselbegriffe angesehen werden, so wird wirklich darum aus der Existenz des Nothwendigen auf die Unendlichkeit geschlossen, weil das Unendliche (und zwar allein) nothwendig existirt.

sondern auch auf alle Weise würdig durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Die Dinge der Welt, welche sich unseren Sinnen offenbaren, zeigen sowohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit, als auch durch die Größe, die Ordnung und zweckmäßigen Anstalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweisthümer eines vernünftigen Urhebers von großer Weisheit, Macht und Güte. Die große Einheit in einem so weitläuftigen Ganzen läßt abnehmen, daß nur ein einziger Urheber aller dieser Dinge sei, und wenngleich in allen diesen Schlüssen keine geometrische Strenge hervorblickt, so enthalten sie doch unstreitig so viel Nachdruck, daß sie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der natürliche gesunde Verstand befolgt, keinen Augenblick hierüber im Zweifel lassen.

4.

Es sind überhaupt nur zwei Beweise vom Dasein Gottes möglich.

Aus allen diesen Beurtheilungen ist zu ersehen: daß, wenn man aus Begriffen möglicher Dinge schließen will, kein anderes Argument für das Dasein Gottes möglich sei, als dasjenige, woselbst die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angesehen wird, was irgend ein Dasein voraussetzt, wie es von uns in der ersten Abtheilung dieses Werks geschehen ist. Imgleichen erhellt, daß, wenn von dem, was uns Erfahrung von existirenden Dingen lehrt, der Schluß zu ebenderselben Wahrheit soll hinaufsteigen, der Beweis nur durch die in den Dingen der Welt wahrgenommenen Eigenschaften und die zufällige Anordnung des Weltganzen auf das Dasein sowohl, als auch die Beschaffenheit der obersten Ursache kann geführt werden. Man erlaube mir, daß ich den ersten Beweis den ontologischen, den zweiten aber den kosmologischen nenne.

Dieser kosmologische Beweis ist, wie mich dünkt, so alt, wie die menschliche Vernunft. Er ist so natürlich, so einnehmend und erweitert sein Nachdenken auch so sehr mit dem Fortgang unserer Einsichten, daß er so lange dauern muß, als es irgend ein vernünf-

tiges Geschöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Theil zu nehmen wünscht, Gott aus seinen Werken zu erkennen. Derham's, Nieuwentyt's und vieler Anderer Bemühungen haben der menschlichen Vernunft in dieser Absicht Ehre gemacht, obgleich bisweilen viel Eitelkeit mit untergelaufen ist, allerlei physischen Einsichten oder auch Hirngespinnsten durch die Losung des Religionseifers ein ehrwürdig Ansehn zu geben. Bei aller dieser Vortrefflichkeit ist diese Beweisart doch immer der mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich großen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unseren Sinnen darbietet, schließen können, nicht aber auf das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen. Es wird die größte Wahrscheinlichkeit von der Welt sein: daß nur ein einiger erster Urheber sei, allein dieser Ueberzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechsten Zweifelsucht trotzt, ermangeln. Das macht: wir können nicht auf mehr oder größere Eigenschaften in der Ursache schließen, als wir gerade nöthig finden, um den Grad und die Beschaffenheit der Wirkungen daraus zu verstehen; wenn wir nämlich von dem Dasein dieser Ursache keinen anderen Anlaß zu urtheilen haben, als den, so uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Größe und Ordnung in der Welt, und können daraus nichts mehr mit logischer Schärfe schließen, als daß die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keinesweges aber, daß sie Alles wisse, vermöge ꝛc. ꝛc. Es ist ein unermeßliches Ganze, in welchem wir Einheit und durchgängige Verknüpfung wahrnehmen, und wir können mit großem Grunde daraus ermessen, daß ein einiger Urheber desselben sei. Allein wir müssen uns bescheiden, daß wir nicht alles Erschaffene kennen, und daher urtheilen, daß, was uns bekannt ist, nur einen Urheber blicken lasse, woraus wir vermuthen, was uns auch nicht bekannt ist, werde ebenso bewandt sein, welches zwar sehr vernünftig gedacht ist, aber nicht strenge schließt.

Dagegen, wofern wir uns nicht zu sehr schmeicheln, so scheint unser entworfener ontologischer Beweis derjenigen Schärfe fähig zu

ſein, die man in einer Demonſtration fordert. Indeſſen wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beſte ſei, ſo würde man antworten: ſobald es auf logiſche Genauigkeit und Vollſtändigkeit ankommt, ſo iſt es der ontologiſche, verlangt man aber Faßlichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moraliſchen Triebfedern der menſchlichen Natur, ſo iſt dem kosmologiſchen Beweiſe der Vorzug zuzugeſtehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit iſt, den Menſchen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Thätigkeit ſind, zu beleben, indem man zugleich den geſunden Verſtand überzeugt, als mit ſorgfältig abgewogenen Vernunftſchlüſſen zu unterweiſen, dadurch, daß der feineren Speculation ein Genüge gethan wird, ſo iſt, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten kosmologiſchen Beweiſe der Vorzug der allgemeineren Nutzbarkeit nicht abzuſprechen.

Es iſt demnach kein ſchmeichleriſcher Kunſtgriff, der um fremden Beifall buhlt, ſondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer ſolchen Ausführung der wichtigen Erkenntniß von Gott und ſeinen Eigenſchaften, als Reimarus in ſeinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug der Nutzbarkeit gerne einräume, über einen jeden anderen Beweis, in welchem mehr auf logiſche Schärfe geſehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Werth dieſer und anderer Schriften dieſes Mannes in Erwägung zu ziehen, der hauptſächlich in einem ungekünſtelten Gebrauche einer geſunden und ſchönen Vernunft beſteht, ſo haben dergleichen Gründe wirklich eine große Beweiskraft, und erregen mehr Anſchauung, als die logiſch abgezogenen Begriffe, obgleich die letzteren den Gegenſtand genauer zu verſtehen geben.

Gleichwohl da ein forſchender Verſtand, wenn er einmal auf die Spur der Unterſuchung gerathen iſt, nicht eher befriedigt wird, als bis Alles um ihn licht iſt und bis ſich, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, der Zirkel, der ſeine Frage umgrenzt, völlig ſchließt, ſo wird Niemand eine Bemühung, die, wie die gegenwärtige, auf die logiſche Genauigkeit in einem ſo ſehr wichtigen Erkenntniſſe ver-

wandt ist, für unnütz und überflüssig halten, vornehmlich weil es viele Fälle gibt, da ohne solche Sorgfalt die Anwendung seiner Begriffe unsicher und zweifelhaft bleiben würde.

5.

Es ist nicht mehr, als eine einzige Demonstration vom Dasein Gottes möglich, wovon der Beweisgrund oben gegeben worden.

Aus dem Bisherigen erhellt: daß unter den vier erdenklichen Beweisgründen, die wir auf zwei Hauptarten gebracht haben, der Cartesianische sowohl, als der, so aus dem Erfahrungsbegriffe vom Dasein vermittelst der Auflösung des Begriffes von einem unabhängigen Dinge geführt werden, falsch und gänzlich unmöglich seien, das ist, daß sie nicht etwa mit keiner gehörigen Schärfe, sondern gar nicht beweisen. Es ist ferner gezeigt worden, daß der Beweis, aus den Eigenschaften der Dinge der Welt auf das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit zu schließen, einen tüchtigen und sehr schönen Beweisgrund enthalte, nur daß er nimmermehr der Schärfe der Demonstration fähig ist. Nun bleibt nichts übrig, als daß entweder gar kein strenger Beweis hievon möglich sei, oder daß er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben. Da von der Möglichkeit eines Beweises schlechthin die Rede ist, so wird Niemand das Erstere behaupten, und die Folge fällt demjenigen gemäß aus, was wir angezeigt haben. Es ist nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Nothwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegentheil vernichtigt. Ein Urtheil, darauf selbst die Beschaffenheit des Gegenstandes unmittelbar führen könnte. Alle andere Dinge, welche irgend da sind, könnten auch nicht sein. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Dasein desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich ist, daß er nicht sei. Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist, liegt

der Unterſchied ſeines Daſeins von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Weſen der Dinge ſind nun dasjenige, deſſen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird alſo das eigene Merkmal von dem Daſein des Weſens aller Weſen beſtehen. Hierin ſucht den Beweisthum, und wenn ihr ihn nicht daſelbſt anzutreffen vermeint, ſo ſchlagt euch von dieſem ungebahnten Fußſteige auf die große Heeresſtraße der menſchlichen Vernunſt. Es iſt durchaus nöthig, daß man ſich vom Daſein Gottes überzeuge; es iſt aber nicht eben ſo nöthig daß man es demonſtrire.

III.

Einige

Bemerkungen

zu

Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung

der

Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden.

1786.

„Als ich dem Herrn Professor Kant meinen Entschluß, die Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter anderen der Stelle in den Morgenstunden S. 116 erwähnte, hatte Herr Professor Kant sogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieser Stelle zu meinem Buche zu versprechen, welche er mir nachher in diesem Aufsatz, worin noch weit mehr enthalten ist, zusendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichen Dank abstatte."

Ludw. Heinr. Jakob, Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden u. s. w. Leipzig 1786. 8. (S. XLIX.)

Wenn man die letzte Mendelsſohn'ſche, von ihm ſelbſt herausgegebene Schrift lieſt, und das nicht im Mindeſten geſchwächte Vertrauen dieſes verſuchten Philoſophen auf die demonſtrative Beweisart des wichtigſten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, ſo geräth man in Verſuchung, die engen Grenzen, welche ſcrupulöſe Kritik dieſem Erkenntnißvermögen ſetzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten und durch die That alle Einwürfe gegen die Möglichkeit einer ſolchen Unternehmung für widerlegt anzuſehen. Nun ſcheint es zwar einer guten und der menſchlichen Vernunft unentbehrlichen Sache zum Wenigſten nicht nachtheilig zu ſein, daß ſie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die Einer oder der Andere für förmliche Beweiſe halten mag; denn man muß am Ende doch auf denſelben Satz, es ſei durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr ſelbſt ohne denſelben niemals völlig Genüge leiſten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Anſehung des Weges ein, den man einſchlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, ſich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einſichten zu erweitern, ſo iſt es nicht mehr möglich, ſich blos auf dieſen Gegenſtand einzuſchränken; und nicht genug, daß ſie alsdenn für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, ſo traut ſie ſich auch zu, ſelbſt über die Möglichkeit eines höchſten Weſens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht,) durch Vernünfteleien zu entſcheiden, — wie wir davon an Spinoza und ſelbſt zu unſerer Zeit Beiſpiele antreffen, — und ſo durch angemaßten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu ſtürzen, mit welcher man ihn errichten zu können ſich gerühmt hat; ſtatt deſſen, wenn dieſem in Anſehung des Ueberſinnlichen durch

ſtrenge Kritik die Flügel beſchnitten werden, jener Glaube in einer praktiſch-wohlgegründeten, theoretiſch aber unwiderleglichen Vorausſetzung völlig geſichert ſein kann. Daher iſt eine Widerlegung jener Anmaßungen, ſo gut ſie auch gemeint ſein mögen, der Sache ſelbſt, weit gefehlt nachtheilig zu ſein, vielmehr ſehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Dieſe hat nun der Herr Verfaſſer des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probeſtück deſſelben mitgetheilt hat, welches von ſeinem Talent der Einſicht ſowohl, als Popularität zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, dieſe Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in dieſe Materie einſchlagen, zu begleiten.

In den Morgenſtunden bedient ſich der ſcharfſinnige Mendelsſohn, um dem beſchwerlichen Geſchäfte der Entſcheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr ſelbſt durch vollſtändige Kritik dieſes ihres Vermögens überhoben zu ſein, zweier Kunſtſtücke, deren ſich auch wohl ſonſt bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich beizulegen, oder ihn, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, abzuweiſen.

Die erſte Maxime ſteht S. 214, erſte Auflage: Sie wiſſen, wie ſehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philoſophiſchen Schulen für bloſe Wortſtreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigſtens urſprünglich von Wortſtreitigkeiten herzuleiten; und dieſer Maxime bedient er ſich faſt durch alle polemiſche Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengeſetzten Meinung, und behaupte, daß in Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philoſophie, eine geraume Zeit hindurch geſtritten hat, niemals eine Wortſtreitigkeit zum Grunde gelegen habe, ſondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verſchiedener Bedeutung gebraucht werden, ſo kann es doch gar nicht lange währen, bis die, ſo ſich im Gebrauche deſſelben Anfangs verunreinigt haben, den Mißverſtand bemerken, und ſich an deren Statt anderer bedienen; daß es alſo am Ende eben ſo wenig wahre Ho-

monyma, als Synonyma gibt. So ſuchte Mendelsſohn den alten Streit über Freiheit und Naturnothwendigkeit in Beſtimmungen des Willens (Berl. Monatsſchr. Juli 1783.) auf bloſen Wortſtreit zurückzuführen, weil das Wort Müſſen in zweierlei verſchiedener Bedeutung, (theils blos objectiver, theils ſubjectiver) gebraucht wird; aber es iſt, (um mit Hume zu reden,) als ob er den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwiſch ſtopfen wollte. Denn ſchon längſt haben Philoſophen dieſen leicht mißbrauchten Ausdruck verlaſſen, und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jene allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt, (worunter auch unſere willkührlichen Handlungen gehören,) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Urſachen beſtimmt ſeien, oder nicht; und da iſt es offenbar nicht mehr Wortſtreit, ſondern ein wichtiger, durch dogmatiſche Metaphyſik niemals zu entſcheidender Streit. Dieſes Kunſtſtücks bedient ſich der ſubtile Mann nun faſt allenthalben in ſeinen Morgenſtunden, wo es mit der Auflöſung der Schwierigkeiten nicht recht fort will; es iſt aber zu beſorgen: daß, indem er künſtelt allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er ſelbſt dagegen in Logodädalie verfalle, über welche der Philoſophie nichts Nachtheiligeres widerfahren kann.

Die zweite Maxime geht darauf hinaus, die Nachforſchung der reinen Vernunft auf einer gewiſſen Stufe, (die lange noch nicht die höchſte iſt,) dem Scheine nach geſetzmäßig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu ſtopfen. In den Morgenſtunden S. 116 heißt es: „Wenn ich euch ſage, was ein Ding wirkt oder leidet, ſo fragt nicht weiter, was es iſt? Wenn ich euch ſage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, ſo hat die fernere Frage: was dieſes Ding an ſich ſelbſt ſei? weiter keinen Verſtand ꝛc." Wenn ich aber doch, (wie in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaften gezeigt worden,) einſehe, daß wir von der körperlichen Natur nichts Anderes erkennen, als den Raum, (der noch gar nichts Exiſtirendes, ſondern blos die Bedingung zu den Dertern außerhalb einander, mithin zu bloſen äußeren Verhältniſſen iſt,) das Ding im Raume außerdem, daß

auch Raum in ihm (d. i. es ſelbſt ausgedehnt) iſt, keine andere Wirkung, als Bewegung, (Veränderung des Orts, mithin bloſer Verhältniſſe,) folglich keine andere Kraft oder leidende Eigenſchaft, als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äußerer Verhältniſſe) zu erkennen gibt; ſo mag mir Mendelsſohn, oder jeder Andere an ſeiner Stelle doch ſagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es iſt, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiß, als daß es etwas ſei, das in äußeren Verhältniſſen iſt, in welchem ſelbſt äußere Verhältniſſe ſind, daß jene an ihm, und durch daſſelbe an anderen verändert werden können, ſo daß der Grund dazu (bewegende Kraft) in denſelben liegt; mit einem Worte, ob, da ich nichts, als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äußere Beziehungen wiſſen kann, ohne daß mir irgend etwas Inneres gegeben iſt oder gegeben werden kann, ob ich da ſagen könne: ich habe einen Begriff vom Dinge an ſich, und ob nicht die Frage ganz rechtmäßig ſei: was denn das Ding, das in allen dieſen Verhältniſſen das Subject iſt, an ſich ſelbſt ſei? Eben dieſes läßt ſich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unſerer Seele darthun, daß er bloſe Erſcheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den beſtimmten Begriff des Subjectes ſelbſt; allein es würde mich hier in zu große Weitläuftigkeit führen.

Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenſchaften eines Dinges an ſich ſelbſt ſein können, ſo dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch außer dieſen Eigenſchaften an ſich ſei; denn es iſt alsdann gerade das, was durch jene Eigenſchaften gegeben iſt. Nun wird man fordern, ich ſolle doch dergleichen Eigenſchaften und wirkende Kräfte angeben, damit man ſie und durch ſie Dinge an ſich von bloſen Erſcheinungen unterſcheiden könne. Ich antworte: dieſes iſt ſchon längſt und zwar von euch ſelbſt geſchehen.

Beſinnt euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchſter Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht blos, (wie man gemeiniglich dafür hält,) den Negationen entgegengeſetzt wird, ſondern auch

und vornehmlich den Realitäten in der Erſcheinung (realitas Phaenomenon), dergleichen alle ſind, die uns durch Sinne gegeben werden müſſen, und eben darum realitas apparens, (wiewohl nicht mit einem ganz ſchicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle dieſe Realitäten (Verſtand, Wille, Seligkeit, Macht ꝛc.) dem Grade nach, ſo bleiben ſie doch der Art (Qualität) nach immer dieſelben, ſo habt ihr Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt, die ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt. Keine anderen könnt ihr euch denken, und alles Uebrige iſt nur Realität in der Erſcheinung (Eigenſchaft eines Dinges als Gegenſtandes der Sinne), wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an ſich ſelbſt iſt. Es ſcheint zwar befremdlich, daß wir unſere Begriffe von Dingen an ſich ſelbſt nur dadurch gehörig beſtimmen können, daß wir alle Realität zuerſt auf den Begriff von Gott reduciren, und ſo, wie er darin Statt findet, allererſt auch auf andere Dinge als Dinge an ſich anwenden ſollen. Allein jenes iſt lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erſcheinung von dem, was durch den Verſtand, als zu Sachen an ſich ſelbſt gehörig, betrachtet werden kann. — Alſo kann nach allen Kenntniſſen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objecte als Dinge an ſich ſelbſt ſein mögen? ganz und gar nicht für ſinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphyſik ſtehen jetzt auf einem ſolchen Fuße, die Acten zur Entſcheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe ſchon zum Spruche fertig, ſo daß es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß ſie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden.

Königsberg, den 4. Auguſt 1786.

IV.

Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.

1791.

IV.

Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.

1791.

Unter einer Theodicee verſteht man die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieſes die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr, als die Sache unſerer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft ſein möchte, welche zwar nicht eben die beſte Sache iſt, inſoferne aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite geſetzt) der Menſch als ein vernünftiges Weſen berechtigt iſt, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er ſich ihr unterwirft, damit dieſe Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt ſei.

Zu dieſer Rechtfertigung wird nun erfordert, daß der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweiſe: daß das, was wir in dieſer Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht ſei; oder daß, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Factum, ſondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müſſe; oder endlich, daß es wenigſtens nicht als Factum des höchſten Urhebers aller Dinge, ſondern blos der Weltweſen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menſchen, (allenfalls auch höherer, guter oder böſer geiſtiger Weſen) angeſehen werden müſſe.

Der Verfaſſer einer Theodicee willigt alſo ein: daß dieſer Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht ſich anheiſchig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beſchwerden des Gegners zu vertreten; darf letzteren alſo während des Rechtsganges nicht durch einen Machtſpruch der Unſtatthaftigkeit des Gerichtshofes der menſchlichen Vernunft (exceptionem fori) abweiſen, d. i. die Beſchwerden nicht durch ein, dem Gegner auferlegtes Zugeſtändniß der höchſten

Weisheit des Welturhebers, welches ſofort alle Zweifel, die ſich dagegen regen möchten, auch ohne Unterſuchung für grundlos erklärt, abfertigen; ſondern muß ſich auf die Einwürfe einlaſſen, und, wie ſie dem Begriff der höchſten Weisheit *) keinesweges Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derſelben begreiflich machen. — Doch auf Eines hat er nicht nöthig, ſich einzulaſſen, nämlich daß er die höchſte Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieſer Welt lehrt, auch ſogar beweiſe; denn hiemit würde es ihm auch ſchlechterdings nicht gelingen, weil Allwiſſenheit dazu erforderlich iſt, um an einer gegebenen Welt, (wie ſie ſich in der Erfahrung zu erkennen gibt,) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewißheit ſagen könne, es ſei überall keine größere in der Schöpfung und Regierung derſelben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengeſetzt werden könnte, iſt nun dreifacher Art:

---

*) Obgleich der eigenthümliche Begriff einer Weisheit nur die Eigenſchaft eines Willens vorſtellt, zum höchſten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zuſammenzuſtimmen; hingegen Kunſt nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken; ſo wird doch Kunſt, wenn ſie ſich als eine ſolche beweiſt, welche Ideen adäquat iſt, deren Möglichkeit alle Einſicht der menſchlichen Vernunft überſteigt, (z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organiſchen Körpern, einander wechſelſeitig hervorbringen,) als eine göttliche Kunſt, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können; doch um die Begriffe nicht zu verwechſeln, mit dem Namen einer Kunſtweisheit des Welturhebers zum Unterſchiede von der moraliſchen Weisheit deſſelben. Die Teleologie, (auch durch ſie die Phyſikotheologie) gibt reichliche Beweiſe der erſteren in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluß auf die moraliſche Weisheit des Welturhebers, weil Naturgeſetz und Sittengeſetz zwei ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letzteren Weisheit gänzlich a priori geführt, alſo ſchlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muß. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich ſein ſoll, (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in ſpeculativer Abſicht, brauchen wir ihn nicht,) ein Begriff von ihm als einem moraliſchen Weſen ſein muß; da dieſer Begriff, ſo wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben ſo wenig aus blos tranſcendentalen Begriffen eines ſchlechthin nothwendigen Weſens, der gar für uns überſchwenglich iſt, herausgebracht werden kann; ſo leuchtet genugſam ein, daß der Beweis des Daſeins eines ſolchen Weſens kein anderer, als ein moraliſcher ſein könne.

I. Das ſchlechthin Zweckwidrige, welches weder als Zweck, noch als Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zuſammen beſteht.

Das Erſte iſt das moraliſche Zweckwidrige, als das eigentliche Böſe (die Sünde); das Zweite das phyſiſche Zweckwidrige, das Uebel (der Schmerz). — Nun gibt es aber noch eine Zweckmäßigkeit in dem Verhältniß der Uebel zu dem moraliſchen Böſen, wenn das Letztere einmal da iſt und nicht verhindert werden konnte oder ſollte: nämlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Böſen, als Verbrechen; und von dieſer Zweckmäßigkeit in der Welt fragt es ſich, ob Jedem in der Welt hierin ſein Recht widerfährt. Folglich muß auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenſchaften der höchſten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, ſind alſo auch drei:

Erſtlich die Heiligkeit deſſelben, als Geſetzgebers (Schöpfers), im Gegenſatze mit dem moraliſchen Böſen in der Welt.

Zweitens die Gütigkeit deſſelben, als Regierers (Erhalters), im Contraſte mit den zahlloſen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltweſen.

Drittens die Gerechtigkeit deſſelben, als Richters, in Vergleichung mit dem Uebelſtande, den das Mißverhältniß zwiſchen der Strafloſigkeit der Laſterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen ſcheint *).

*) Dieſe drei Eigenſchaften zuſammen, deren eine ſich keinesweges auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit und Güte, und ſo das Ganze auf eine kleinere Zahl, zurückführen läßt, machen den moraliſchen Begriff von Gott aus. Es läßt ſich auch die Ordnung derſelben nicht verändern, (wie etwa die Gütigkeit zur oberſten Bedingung der Weltſchöpfung machen, der die Heiligkeit

Es wird alſo gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verſchiedene Art vorgeſtellt und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müſſen.

I. Wider die Beſchwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moraliſchböſen, welches die Welt, ſein Werk, verunſtaltet, beſteht die erſte Rechtfertigung darin:

a) Daß es ein ſolches ſchlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Uebertretung der reinen Geſetze unſerer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, ſondern daß es nur Verſtöße wider die menſchliche Weisheit ſeien; daß die göttliche ſie nach ganz anderen uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweiſe auf unſere praktiſche Vernunft und deren Beſtimmung mit Recht ver-

---

der Geſetzgebung untergeordnet ſei,) ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieſer moraliſche Begriff zum Grunde liegt. Unſere eigene reine (und zwar praktiſche) Vernunft beſtimmt dieſe Rangordnung, indem, wenn ſogar die Geſetzgebung ſich nach der Güte bequemt, es keine Würde derſelben und keinen feſten Begriff von Pflichten mehr gibt. Der Menſch wünſcht zwar zuerſt glücklich zu ſein; ſieht aber doch ein, und beſcheidet ſich (obzwar ungern), daß die Würdigkeit glücklich zu ſein, d. i. die Uebereinſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freiheit mit dem heiligen Geſetze, in dem Rathſchluß des Urhebers die Bedingung ſeiner Gütigkeit ſein und alſo nothwendig vorhergehen müſſe. Denn der Wunſch, welcher den ſubjectiven Zweck (der Selbſtliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objectiven Zweck (der Weisheit), den das Geſetz vorſchreibt, beſtimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel gibt. — Auch iſt die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keinesweges als bloſes Mittel, ſondern als Zweck in der geſetzgebenden Weisheit gegründet; die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, ſondern weil dieſe Verbindung an ſich ſelbſt d. i. moraliſch und nothwendig gut iſt. Die Gerechtigkeit ſetzt zwar Güte des Geſetzgebers voraus, (denn wenn ſein Wille nicht auf das Wohl ſeiner Unterthanen ginge, ſo würde dieſer ſie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen;) aber ſie iſt nicht Güte, ſondern als Gerechtigkeit von dieſer weſentlich unterſchieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die ſich im Looſe, welches den Menſchen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, daß es den Guten hier nicht *wohl*, ſondern daß es den Böſen nicht *übel* geht, (obzwar, wenn das Erſtere zu dem Letzteren hinzukommt, der Contraſt dieſen Anſtoß noch vergrößert.) Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beſte Menſch ſeinen Wunſch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, ſondern muß ihn jederzeit auf ſeine Güte gründen; weil der, welcher blos ſeine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanſpruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

werflich finden, doch in Verhältniß auf göttliche Zwecke und die höchſte Weisheit vielleicht gerade das ſchicklichſte Mittel, ſowohl für unſer beſonderes Wohl, als das Weltbeſte überhaupt ſein mag; daß die Wege des Höchſten nicht unſere Wege ſeien (**sunt Superis sua jura**), und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menſchen in dieſem Leben Geſetz iſt, wir für ſchlechthin als ein ſolches beurtheilen, und ſo das, was unſerer Betrachtung der Dinge aus ſo niedrigem Standpuncte als zweckwidrig erſcheint, dafür auch, aus dem höchſten Standpuncte betrachtet, halten. — Dieſe Apologie, in welcher die Verantwortung ärger iſt, als die Beſchwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann ſicher der Verabſcheuung jedes Menſchen, der das mindeſte Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlaſſen werden.

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moraliſchböſen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entſchuldigen, daß es nicht zu verhindern möglich geweſen; weil es ſich auf den Schranken der Natur der Menſchen, als endlicher Weſen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böſe ſelbſt gerechtfertigt werden; und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menſchen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moraliſches Böſe zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: daß, geſetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moraliſch Böſe nennen, eine Schuld auf dem Menſchen, doch Gott keine beigemeſſen werden müſſe, weil er jenes als That der Menſchen aus weiſen Urſachen blos zugelaſſen, keineswegs aber für ſich gebilligt und gewollt oder veranſtaltet hat; — läuft, (wenn man auch an dem Begriffe des bloſen Zulaſſens eines Weſens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt iſt, keinen Anſtoß nehmen will,) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich daß, da es ſelbſt Gott unmöglich war, dieſes Böſe zu verhindern, ohne anderweitigen höheren und ſelbſt moraliſchen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieſes Uebels, (denn ſo müßte man es eigentlich nun nennen,) unvermeidlich in dem Weſen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der

Menschheit als endlicher Natur, zu suchen sein müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beschwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nämlich Schmerzen, in dieser Welt erhoben wird, besteht nun die Rechtfertigung derselben gleichfalls

a) darin: daß in den Schicksalen der Menschen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuß des Lebens fälschlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben, als todt sein will, und diejenigen Wenigen, die das Letztere beschließen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingestehen, und wenn sie zum Letzteren thöricht genug sind, auch alsdann blos in den Zustand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselben, sondern auf jede andere ihm beliebigen Bedingungen, (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung, daß nämlich das Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden, (wie etwa Graf Veri in dem Buche über die Natur des Vergnügens behauptet,) — würde man erwiedern: daß, wenn dem also ist, sich eine andere Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unseres Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserem richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist. Der Unmuth würde hier, wie jene Indianische Frau dem Dschingiskan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verschaffen konnte, antworten: „Wenn du uns nicht schützen willst, warum eroberst du uns denn?"

c) Die dritte Auflösung dieses Knotens soll diese sein: daß uns

Gott um einer künftigen Glückſeligkeit willen, alſo doch aus Güte, in die Welt geſetzt habe, daß aber vor jener zu hoffenden überſchwenglich großen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübſalvoller Zuſtand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müſſe, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden ſollten. Allein daß dieſe Prüfungszeit, (der die Meiſten unterliegen, und in welcher auch der Beſte ſeines Lebens nicht froh wird,) vor der höchſten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinſt zu genießenden Freuden ſein müſſe, und daß es nicht thunlich geweſen, das Geſchöpf mit jeder Epoche ſeines Lebens zufrieden werden zu laſſen, kann zwar vorgegeben, aber ſchlechterdings nicht eingeſehen werden, und man kann alſo freilich dieſen Knoten durch Berufung auf die höchſte Weisheit, die es ſo gewollt hat, abhauen, aber nicht auflöſen; welches doch die Theodicee verrichten zu können ſich anheiſchig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters *) wird geantwortet:

a) daß das Vorgeben von der Strafloſigkeit der Laſterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, ſeiner Natur gemäß, ſchon hier die ihm angemeſſene Strafe bei ſich führe, indem die inneren Vorwürfe des Gewiſſens den Laſterhaften ärger noch, als Furien plagen. — Allein in dieſem Urtheile liegt offenbar ein Mißverſtand. Denn der tugendhafte Mann leiht hiebei dem Laſterhaften ſeinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewiſſenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Menſch iſt, ihn deſto härter wegen der geringſten Uebereilung, welche das ſittliche

*) Es iſt merkwürdig, daß unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine ſich dem Gemüth ſo heftig aufdringt, als die von dem Anſchein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es ſich zu, (ob es zwar ſelten geſchieht,) daß ein ungerechter, vornehmlich Gewalt habender Böſewicht nicht ungeſtraft aus der Welt entwiſcht; ſo frohlockt der mit dem Himmel gleichſam verſöhnte, ſonſt parteiloſe Zuſchauer. Keine Zweckmäßigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derſelben ſo in Affect ſetzen und die Hand Gottes gleichſam daran vernehmen laſſen. Warum? Sie iſt hier moraliſch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermaßen wahrzunehmen hoffen kann.

Geſetz in ihm mißbilligt, beſtraft. Allein wo dieſe Denkungsart und mit ihr die Gewiſſenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Laſterhafte, wenn er nur den äußeren Züchtigungen wegen ſeiner Frevelthaten entſchlüpfen kann, lacht über die Aengſtlichkeit der Redlichen, ſich mit ſelbſteigenen Verweiſen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er ſich bisweilen machen mag, macht er ſich entweder gar nicht durchs Gewiſſen, oder, hat er davon noch etwas in ſich, ſo werden ſie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geſchmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden ſoll: daß zwar nicht zu leugnen ſei, es finde ſich ſchlechterdings kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältniß zwiſchen Schuld und Strafen in der Welt, und man müſſe im Laufe derſelben oft ein mit ſchreiender Ungerechtigkeit geführtes, und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; daß dieſes aber in der Natur liegende, und nicht abſichtlich veranſtaltete, mithin nicht moraliſche Mißhelligkeit ſei, weil es eine Eigenſchaft der Tugend ſei, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung ſeines eigenen Unglücks mit dem Glück des Laſterhaften leiden muß, mitgehört,) und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft dieſe Diſſonanz der unverſchuldeten Uebel des Lebens doch in dem herrlichſten ſittlichen Wohllaut aufgelöſt werde; — ſo ſteht dieſer Auflöſung entgegen: daß, obgleich dieſe Uebel, wenn ſie als Wetzſtein der Tugend vor ihr *vorhergehen* oder ſie begleiten, zwar mit ihr als in moraliſcher Uebereinſtimmung ſtehend vorgeſtellt werden können, wenn wenigſtens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laſter beſtraft; daß aber, wenn ſelbſt dieſes Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beiſpiele gibt, widerſinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht *damit* ſeine Tugend rein ſei, ſondern *weil* ſie es geweſen iſt, (dagegen aber den Regeln der klugen Selbſtliebe zuwider war,) zugefallen zu ſein ſcheine; welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit iſt, wie ſich der Menſch einen Begriff von ihr machen kann.

Denn was die Möglichkeit betrifft, daß das Ende dieſes Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens ſein möge; ſo kann dieſe Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorſehung gelten, ſondern iſt blos ein Machtſpruch der moraliſch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwieſen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflöſung dieſes unharmoniſchen Verhältniſſes zwiſchen dem moraliſchen Werth der Menſchen und dem Looſe, das ihnen zu Theil wird, dadurch verſucht werden will, daß man ſagt: in dieſer Welt müſſe alles Wohl oder Uebel blos als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menſchen, nach Geſetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geſchicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umſtänden, darein ſie zufälliger Weiſe gerathen, nicht aber nach ihrer Zuſammenſtimmung zu überſinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde ſich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun und Jedem zu Theil werden, weſſen ſeine Thaten hienieden nach moraliſcher Beurtheilung werth ſind; — ſo iſt dieſe Vorausſetzung auch willkührlich. Vielmehr muß die Vernunft, wenn ſie nicht als moraliſch geſetzgebendes Vermögen dieſem ihren Intereſſe gemäß einen Machtſpruch thut, nach bloſen Regeln des theoretiſchen Erkenntniſſes es wahrſcheinlich finden: daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, ſo wie hier, alſo auch fernerhin unſere Schickſale beſtimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretiſche Vermuthung Anderes zum Leitfaden, als das Naturgeſetz? und ob ſie ſich gleich, wie ihr vorher (Nr. b.) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig beſſeren verweiſen ließe; wie kann ſie erwarten, daß, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für ſich ſelbſt weiſe iſt, er nach ebendemſelben Geſetze in einer künftigen Welt unweiſe ſein würde? Da alſo, nach derſelben, zwiſchen den inneren Beſtimmungsgründen des Willens, (nämlich der moraliſchen Denkungsart) nach Geſetzen der Freiheit, und zwiſchen den (größtentheils äußeren) von unſerem Willen unabhängigen Urſachen unſeres Wohlergehens nach Naturgeſetzen gar kein begreifliches Verhältniß iſt; ſo bleibt die Vermuthung, daß die Uebereinſtimmung des Schickſals der

Menſchen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, ſo wenig dort, wie hier zu erwarten ſei.

Der Ausgang dieſes Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philoſophie iſt nun: daß alle bisherige Theodicee das nicht leiſte, was ſie verſpricht, nämlich die moraliſche Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieſer Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich dieſe Zweifel als Einwürfe, ſo weit unſere Einſicht in die Beſchaffenheit unſerer Vernunft in Anſehung der letzteren reicht, auch das Gegentheil nicht beweiſen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derſelben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht, (wie bisher,) blos ab instantia zu abſolviren, das bleibt dabei doch immer unentſchieden; wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewißheit darzuthun: daß unſere Vernunft zur Einſicht des Verhältniſſes, in welchem eine Welt, ſo wie wir ſie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchſten Weisheit ſtehe, ſchlechterdings unvermögend ſei; denn alsdann ſind alle ferneren Verſuche vermeintlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzuſehen, völlig abgewieſen. Daß alſo wenigſtens eine negative Weisheit, nämlich die Einſicht der nothwendigen Beſchränkung unſerer Anmaßungen in Anſehung deſſen, was uns zu hoch iſt, für uns erreichbar ſei, das muß noch bewieſen werden, um dieſen Proceß für immer zu endigen; und dieſes läßt ſich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer Kunſtweisheit in der Einrichtung dieſer Welt einen Begriff, dem es für unſer ſpeculatives Vernunftvermögen nicht an objectiver Realität mangelt, um zu einer Phyſikotheologie zu gelangen. Ebenſo haben wir auch einen Begriff von einer moraliſchen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommenſten Urheber gelegt werden könnte, an der ſittlichen Idee unſerer eigenen praktiſchen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zuſammenſtimmung jener Kunſtweisheit

mit der moraliſchen Weisheit in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff; und können auch zu demſelben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geſchöpf zu ſein und als Naturweſen blos dem Willen ſeines Urhebers zu folgen; dennoch aber als freihandelndes Weſen, (welches ſeinen vom äußeren Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem erſteren vielfältig zuwider ſein kann,) der Zurechnung fähig zu ſein, und ſeine eigene That doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Weſens anzuſehen: iſt eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchſten Gutes, zuſammen denken müſſen; die aber nur der einſehen kann, welcher bis zur Kenntniß der überſinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einſieht, wie ſie der Sinnenwelt zum Grunde liegt; auf welche Einſicht allein der Beweis der moraliſchen Weisheit des Welturhebers in der letzteren gegründet werden kann, da dieſe doch nur die Erſcheinung jener erſteren Welt darbietet, — eine Einſicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

Alle Theodicee ſoll eigentlich *Auslegung* der Natur ſein, ſofern Gott durch dieſelbe die Abſicht ſeines Willens kund macht. Nun iſt jede Auslegung des declarirten Willens eines Geſetzgebers entweder *doctrinal* oder *authentiſch*. Die erſte iſt diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren ſich dieſer bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Geſetzgeber ſelbſt.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der *Abſichten* ſeines Willens betrachtet werden. Allein hierin iſt ſie für uns *oft* ein verſchloſſenes Buch; *jederzeit* aber iſt ſie dies, wenn es darauf angeſehen iſt, ſogar die *Endabſicht* Gottes, (welche jederzeit moraliſch iſt,) aus ihr, obgleich einem Gegenſtande der Erfahrung, abzunehmen. Die philoſophiſchen Verſuche dieſer Art Auslegung ſind doctrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doctrinale nennen kann. — Doch kann man auch der bloſen Abfertigung aller Ein-

würfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht verſagen, wenn ſie ein göttlicher Machtſpruch, oder, (welches in dieſem Falle auf Eins hinausläuft,) wenn ſie ein Ausſpruch derſelben Vernunft iſt, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moraliſchen und weiſen Weſen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unſere Vernunft ſelbſt der Ausleger ſeines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und dieſe Auslegung können wir eine authentiſche Theodicee nennen. Das iſt aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (ſpeculativen), ſondern einer machthabenden praktiſchen Vernunft, die, ſowie ſie ohne weitere Gründe im Geſetzgeben ſchlechthin gebietend iſt, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angeſehen werden kann, durch die er dem Buchſtaben ſeiner Schöpfung einen Sinn gibt. Eine ſolche authentiſche Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegoriſch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgeſtellt, zu deſſen Lebensgenuß ſich Alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Geſund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andere, die er glücklich machen kann, im Schooße einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das Alles, (was das Vornehmſte iſt,) mit ſich ſelbſt zufrieden in einem guten Gewiſſen. Alle dieſe Güter, das letzte ausgenommen, entriß ihm plötzlich ein ſchweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schickſal. Von der Betäubung über dieſen unerwarteten Umſturz allmählig zum Beſinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über ſeinen Unſtern aus; worüber zwiſchen ihm und ſeinen vorgeblich ſich zum Tröſten einfindenden Freunden es bald zu einer Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach ſeiner Denkungsart, (vornehmlich aber nach ſeiner Lage,) ſeine beſondere Theodicee zur moraliſchen Erklärung jenes ſchlimmen Schickſals aufſtellt. Die Freunde Hiob's bekennen ſich zu dem Syſtem der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als ſo vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob ſie zwar keine zu nennen wußten, die dem unglücklichen Manne zu Schulden kommen ſollten, ſo glaubten ſie doch

a priori urtheilen zu können, er müßte deren auf ſich ruhen haben, weil es ſonſt nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich ſei. Hiob dagegen, -- der mit Entrüſtung betheuert, daß ihm ſein Gewiſſen ſeines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache; was aber menſchliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott ſelbſt wiſſen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geſchöpf gemacht habe, — erklärt ſich für das Syſtem des unbedingten göttlichen Rathſchluſſes. „Er iſt einig", ſagt er, „Er macht's, wie er will *)."

In dem, was beide Theile vernünfteln oder übervernünfteln, iſt wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem ſie es thun, verdient deſto mehr Aufmerkſamkeit. Hiob ſpricht, wie er denkt und wie ihm zu Muthe iſt, auch wohl jedem Menſchen in ſeiner Lage zu Muthe ſein würde; ſeine Freunde ſprechen dagegen, wie wenn ſie in Geheim von dem Mächtigeren, über deſſen Sache ſie Recht ſprechen, und bei dem ſich durch ihr Urtheil in Gunſt zu ſetzen ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Dieſe ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen ſie doch geſtehen mußten, daß ſie ſie nicht einſahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die ſie in der That nicht hatten, ſticht gegen Hiob's gerade Freimüthigkeit, die ſich ſo weit von falſcher Schmeichelei entfernt, daß ſie faſt an Vermeſſenheit grenzt, ſehr zum Vortheil des Letzteren ab. „Wollt ihr", ſagt er **), „Gott vertheidigen mit Unrecht? Wollt ihr ſeine Perſon anſehen? Wollt ihr Gott vertreten? Er wird euch ſtrafen, wenn ihr Perſonen anſeht heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor Ihm."

Das Letztere beſtätigt der Ausgang der Geſchichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit ſeiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforſchlichkeit, vor Augen zu ſtellen. Er läßt ihn Blicke auf die ſchöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menſchen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorſorge des

*) Hiob XXIII, 13.

**) Hiob XIII, 7 bis 11, 16.

Welturhebers in ein unzweideutiges Licht ſtellen; dagegen aber auch auf die abſchreckende, indem er ihm Producte ſeiner Macht und darunter auch ſchädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für ſich und ſeine Species zwar zweckmäßig eingerichtet, in Anſehung anderer aber, und ſelbſt der Menſchen zerſtörend, zweckwidrig und mit einem allgemeinen, durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zuſammenſtimmend zu ſein ſcheint; wobei er aber doch die den weiſen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiſt, obzwar zugleich ſeine für uns unerforſchlichen Wege, ſelbſt ſchon in der phyſiſchen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derſelben mit der moraliſchen, (die unſerer Vernunft noch undurchdringlicher iſt,) verborgen ſein müſſen. — Der Schluß iſt dieſer: daß, indem Hiob geſteht, nicht etwa frevelhaft, denn er iſt ſich ſeiner Redlichkeit bewußt, ſondern nur unweislich über Dinge abgeſprochen zu haben, die ihm zu hoch ſind und die er nicht verſteht, Gott das Verdammungsurtheil wider ſeine Freunde fällt, weil ſie nicht ſo gut (der Gewiſſenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten, als ſein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die Jeder von beiden Seiten behauptete; ſo möchte die ſeiner Freunde eher den Anſchein mehrerer ſpeculativen Vernunft und frommer Demuth bei ſich führen; und Hiob würde wahrſcheinlicher Weiſe vor einem jeden Gerichte dogmatiſcher Theologen, vor einer Synode, einer Inquiſition, einer ehrwürdigen Claſſis oder einem jeden Oberconſiſtorium unſerer Zeit (ein einziges ausgenommen) ein ſchlimmes Schickſal erfahren haben. Alſo nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einſicht, die Redlichkeit, ſeine Zweifel unverhohlen zu geſtehen, und der Abſcheu, Ueberzeugung zu heucheln, wo man ſie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott, (wo dieſe Liſt ohnedas ungereimt iſt:) dieſe Eigenſchaften ſind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Perſon Hiob's, vor dem religiöſen Schmeichler im göttlichen Richterausſpruch entſchieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine ſo befremdliche Auflöſung ſeiner Zweifel, nämlich blos die Ueberführung von ſeiner Unwiſſen-

heit, entſprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter ſeinen lebhafteſten Zweifeln ſagen konnte, XVII, 5, 6: „Bis daß mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit" u. ſ. w. Denn mit dieſer Geſinnung bewies er, daß er nicht ſeine Moralität auf den Glauben, ſondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieſer, ſo ſchwach er auch ſein mag, doch allein lauterer und ächter Art d. i. von derjenigen Art iſt, welche eine Religion nicht der Gunſtbewerbung, ſondern des guten Lebenswandels gründet.

Schlußanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Aus der authentischen sahen wir: daß es in solchen Dingen nicht so viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft, und auf die Redlichkeit, seine Gedanken nicht in der Aussage zu verfälschen, geschehe dies auch in noch so frommer Absicht, als es immer wolle. — Dieses veranlaßt noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniß in Glaubenssachen, im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur.

Daß das, was Jemand sich selbst oder einem Anderen sagt, wahr sei, dafür kann er nicht jederzeit stehen, (denn er kann irren;) dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntniß oder Geständniß wahrhaft sei; denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im ersteren Falle seine Aussage mit dem Object im logischen Urtheile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewissen). Thut er das Bekenntniß in Ansehung des ersteren, ohne sich des letzteren bewußt zu sein; so lügt er, weil er etwas Anderes vorgibt, als wessen er sich bewußt ist. — Die Bemerkung, daß es solche Unlauterkeit im menschlichen Herzen gebe, ist nicht neu, (denn Hiob hat sie schon gemacht;) aber fast sollte man glauben, daß die Aufmerksamkeit auf dieselbe für Sitten- und Religionslehrer neu sei; so wenig findet man, daß sie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Gesinnungen der Menschen, selbst

wenn ſie pflichtmäßig handeln wollen, bei ſich führt, von jener Bemerkung genugſamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann dieſe Wahrhaftigkeit die formale Gewiſſenhaftigkeit nennen; die materiale beſteht in der Behutſamkeit: nichts auf die Gefahr, daß es unrecht ſei, zu wagen; da hingegen jene in dem Bewußtſein beſteht, dieſe Behutſamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Maraliſten reden von einem irrenden Gewiſſen. Aber ein irrendes Gewiſſen iſt ein Unding; und gäbe es ein ſolches, ſo könnte man niemals ſicher ſein, recht gehandelt zu haben, weil ſelbſt der Richter in der letzten Inſtanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube, Recht zu haben; denn das gehört dem Verſtande zu, der allein (wahr oder falſch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewußtſein: ob ich in der That glaube, Recht zu haben (oder es blos vorgebe), kann ich ſchlechterdings nicht irren, weil dieſes Urtheil oder vielmehr dieſer Satz blos ſagt: daß ich den Gegenſtand ſo beurtheile.

In der Sorgfalt, ſich dieſes Glaubens (oder Nichtglaubens) bewußt zu werden und kein Fürwahrhalten vorzugeben, deſſen man ſich nicht bewußt iſt, beſteht nun eben die formale Gewiſſenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit iſt. Derjenige aber, welcher ſich ſelbſt (und, welches in den Religionsbekenntniſſen einerlei iſt, vor Gott) ſagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in ſich ſelbſt gethan zu haben, ob er ſich in der That dieſes Fürwahrhaltens, oder auch eines ſolchen Grades deſſelben bewußt ſei *); der lügt nicht blos die ungereimteſte Lüge (vor einem Her-

*) Das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äußeren Ausſagen, der Eid (tortura spiritualis), wird vor einem menſchlichen Gerichtshofe nicht blos für erlaubt, ſondern auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menſchen für die Wahrheit, ſelbſt im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die bloſe Idee von ihr ſchon für ſich die größte Achtung einflößen ſollte! Aber die Menſchen lügen auch Ueberzeugung, die ſie wenigſtens nicht von der Art oder in dem Grade haben, als ſie vorgeben, ſelbſt in ihrem inneren Bekenntniſſe; und da dieſe Unredlichkeit, (weil ſie nach und nach in wirkliche Ueberredung ausſchlägt,) auch äußere ſchädliche Folgen haben kann, ſo kann jenes Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid, (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Verſuch, ob das Fürwahrhalten auch

zenskündiger), ſondern auch die frevelhafteſte, weil ſie den Grund jedes tugendhaften Vorſatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald ſolche blinde und äußere Bekenntniſſe, (welche ſehr leicht mit einem ebenſo unwahren inneren vereinbart werden,) wenn ſie Erwerbmittel abgeben, allmählig eine gewiſſe Falſchheit in die Denkungsart ſelbſt des gemeinen Weſens bringen können, iſt leicht abzuſehen. — Während indeß dieſe öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrſcheinlicher Weiſe auf entfernte Zeiten ausgeſetzt bleibt, bis ſie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprincip werden wird; mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menſchlichen Natur tief gewurzelt zu ſein ſcheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Auf-

---

die Probe einer inneren eidlichen Abhörung des Bekenntniſſes aushalte,) dazu gleichfalls ſehr wohl gebraucht werden, die Vermeſſenheit dreiſter, zuletzt auch wohl äußerlich gewaltſamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigſtens ſtutzig zu machen. — Von einem menſchlichen Gerichtshofe wird dem Gewiſſen des Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheiſchigmachung: daß, wenn es einen künftigen Weltrichter, (mithin Gott und ein künftiges Leben) gibt, er ihm für die Wahrheit ſeines äußeren Bekenntniſſes verantwortlich ſein wolle; daß es einen ſolchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniß abzufordern, weil, wenn die erſtere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falſche Bekenntniß eben ſo wenig Bedenken erregen würde. Nach dieſer inneren Eidesdelation würde man ſich alſo ſelbſt fragen: getraueſt du dir wohl, bei Allem, was dir theuer und heilig iſt, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines anderen dafür gehaltenen Glaubensſatzes zu verbürgen? Bei einer ſolchen Zumuthung wird das Gewiſſen aufgeſchreckt, durch die Gefahr, der man ſich ausſetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenſtand betrifft, der auf dem Wege des Wiſſens (theoretiſcher Einſicht) gar nicht erreichbar iſt, deſſen Annehmung aber dadurch, daß ſie allein den Zuſammenhang der höchſten praktiſchen Vernunftprincipien mit denen der theoretiſchen Naturkenntniß in einem Syſteme möglich (und alſo die Vernunft mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmend) macht, über Alles empfehlbar, aber immer doch frei iſt. — Noch mehr aber müßten Glaubensbekenntniſſe, deren Quelle hiſtoriſch iſt, dieſer Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn ſie Anderen gar als Vorſchriften auferlegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der ſich für Anderer Gewiſſen gleichſam verbürgt, (denn die Menſchen ſind mit ihrem Gewiſſen gerne paſſiv,) zur Laſt fällt.

ſtellung eines aufrichtigen, von aller Falſchheit und poſitiven Verſtellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine bloſe Einfalt und Geradheit der Denkungsart, (vornehmlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erläßt,) das Kleinſte iſt, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzuſehen iſt, worauf ſich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem ſolchen Gegenſtande widmen; es müßte denn ſein, daß die Aufrichtigkeit die Eigenſchaft wäre, von der die menſchliche Natur gerade am Weiteſten entfernt iſt. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenſchaften, ſofern ſie auf Grundſätzen beruhen, allein einen inneren wahren Werth haben können. Ein contemplativer Miſanthrop, (der keinem Menſchen Böſes wünſcht, wohl aber geneigt iſt, von ihnen alles Böſe zu glauben,) kann nur zweifelhaft ſein, ob er die Menſchen haſſens-, oder ob er ſie eher verachtungswürdig finden ſolle. Die Eigenſchaften, um deren willen er ſie für die erſte Begegnung qualificirt zu ſein urtheilen würde, ſind die, durch welche ſie vorſätzlich ſchaden. Diejenige Eigenſchaft aber, welche ſie ihm eher der letzteren Abwürdigung auszuſetzen ſcheint, könnte keine andere ſein, als ein Hang, der an ſich böſe iſt, ob er gleich Niemanden ſchadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Abſicht als Mittel gebraucht werden ſoll; was alſo objectiv zu nichts gut iſt. Das erſtere Böſe wäre wohl kein anderes, als das der Feindſeligkeit (gelinder geſagt, Liebloſigkeit); das zweite kann kein anderes ſein, als Lügenhaftigkeit (Falſchheit, ſelbſt ohne alle Abſicht zu ſchaden). Die erſte Neigung hat eine Abſicht, deren Gebrauch doch in gewiſſen anderen Beziehungen erlaubt und gut ſein kann, z. B. die Feindſeligkeit gegen unbeſſerliche Friedensſtörer. Der zweite Hang aber iſt der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge), das zu nichts gut iſt, zu welcher Abſicht es auch ſei, weil es an ſich ſelbſt böſe und verwerflich iſt. In der Beſchaffenheit des Menſchen von der erſten Art iſt Bosheit, womit ſich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewiſſen äußeren Verhältniſſen verbinden läßt, und ſie ſündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Abſicht verwerflich ſind. Das Böſe von der letzteren Art

iſt Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menſchen aller Charakter abgeſprochen wird. — Ich halte mich hier hauptſächlich an der tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Menſch ſogar die inneren Ausſagen vor ſeinem eigenen Gewiſſen zu verfälſchen weiß. Um deſto weniger darf die äußere Betrugsneigung befremden; es müßte denn dieſes ſein, daß, obzwar ein Jeder von der Falſchheit der Münze belehrt iſt, mit der er Verkehr treibt, ſie ſich dennoch immer ſo gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Luc's Briefen über die Gebirge, die Geſchichte der Erde und Menſchen, erinnere ich mich folgendes Reſultat ſeiner zum Theil anthropologiſchen Reiſe geleſen zu haben. Der menſchenfreundliche Verfaſſer war mit der Vorausſetzung der urſprünglichen Gutartigkeit unſerer Gattung ausgegangen, und ſuchte die Beſtätigung derſelben da, wo ſtädtiſche Ueppigkeit nicht ſolchen Einfluß haben kann, Gemüther zu verderben, in Gebirgen, von den Schweizeriſchen an bis zum Harze; und nachdem ſein Glaube an uneigennützig hülfleiſtende Neigung durch eine Erfahrung in den erſteren etwas wankend geworden, ſo bringt er doch am Ende dieſe Schlußfolge heraus: daß der Menſch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug ſei, (kein Wunder! denn dieſes beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber iſt;) wenn ihm nur nicht ein ſchlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte, (welches auch nicht zu verwundern iſt; denn dieſe abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Menſch ſelber in ſich bilden muß!) — Ein Reſultat der Unterſuchung, welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereiſt zu ſein, unter ſeinen Mitbürgern, ja noch näher, in ſeinem eigenen Buſen hätte antreffen können.

V.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloſen Vernunft.

1793.

Vorrede

zur erſten Auflage vom Jahre 1793.

Die Moral, ſofern ſie auf dem Begriffe des Menſchen, als eines freien, eben darum aber auch ſich ſelbſt durch ſeine Vernunft an unbedingte Geſetze bindenden Weſens, gegründet iſt, bedarf weder der Idee eines anderen Weſens über ihm, um ſeine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, als des Geſetzes ſelbſt, um ſie zu beobachten. Wenigſtens iſt es ſeine eigene Schuld, wenn ſich ein ſolches Bedürfniß an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts Anderes abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm ſelbſt und ſeiner Freiheit entſpringt, keinen Erſatz für den Mangel ſeiner Moralität abgibt. — Sie bedarf alſo zum Behuf ihrer ſelbſt (ſowohl objectiv, was das Wollen, als ſubjectiv, was das Können betrifft,) keinesweges der Religion, ſondern, vermöge der reinen praktiſchen Vernunft, iſt ſie ſich ſelbſt genug. — Denn da ihre Geſetze durch die bloſe Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberſter (ſelbſt unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden; ſo bedarf ſie überhaupt gar keines materialen Beſtimmungsgrundes der freien Willkühr*),

*) Diejenigen, denen der blos fremde †) Beſtimmungsgrund (der Geſetzlichkeit) überhaupt, im Begriff der Pflicht zum Beſtimmungsgrunde nicht genügen will, geſtehen dann doch, daß dieſer nicht in der auf eigenes Wohlbehagen gerichteten Selbſtliebe angetroffen werden könne. Da bleiben aber alsdann nur zwei Beſtimmungsgründe übrig, einer, der rational iſt, nämlich eigene Vollkommenheit, und ein anderer, der empiriſch iſt, fremde Glückſeligkeit. — Wenn ſie nun unter der erſteren nicht ſchon die moraliſche, die nur eine einzige ſein kann, verſtehen, (nämlich einen dem Geſetze unbedingt gehorchenden Willen,) wobei ſie aber im Zirkel erklären würden; ſo müßten ſie die Naturvollkommenheit des Menſchen, ſofern ſie einer Erhöhung fähig

†) formale (?)

das iſt, keines Zwecks, weder um was Pflicht ſei, zu erkennen, noch dazu, daß ſie ausgeübt werde, anzutreiben; ſondern ſie kann gar wohl und ſoll, wenn es auf Pflicht ankömmt, von allen Zwecken abſtrahiren. So bedarf es zum Beiſpiel, um zu wiſſen: ob ich vor Gericht in meinem Zeugniſſe wahrhaft, oder bei Abforderung eines mir anvertrauten fremden Guts treu ſein ſoll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zwecke, den ich mir bei meiner Erklärung zu bewirken etwa vorſetzen möchte; denn das iſt gleichviel, was für einer es ſei; vielmehr iſt der, welcher, indem ihm ſein Geſtändniß rechtmäßig abgefordert wird, noch nöthig findet, ſich nach irgend einem Zwecke umzuſehen, hierin ſchon ein Nichtswürdiger.

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorſtellung bedarf, die vor der Willensbeſtimmung vorhergehen müßte, ſo kann es doch wohl ſein, daß ſie auf einen ſolchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe†), nämlich nicht als auf den Grund, ſondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. — Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbeſtimmung im Menſchen Statt finden, weil ſie nicht ohne alle Wirkung ſein kann deren Vorſtellung, wenngleich nicht als Beſtimmungsgrund der Willkühr und als ein in der Abſicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Beſtimmung durchs Geſetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (finis in consequentiam veniens), ohne welchen eine Willkühr, die ſich keinen, weder objectiv noch ſubjectiv

---

iſt, und deren es viel geben kann, (als Geſchicklichkeit in Künſten und Wiſſenſchaften, Geſchmack, Gewandtheit des Körpers u. dgl.) meinen. Dies iſt aber jederzeit nur bedingter Weiſe gut, das iſt, nur unter der Bedingung, daß ihr Gebrauch dem moraliſchen Geſetze, (welches allein unbedingt gebietet,) nicht widerſtreite; alſo kann ſie, zum Zwecke gemacht, nicht Princip der Pflichtbegriffe ſein. Ebendaſſelbe gilt auch von dem auf Glückſeligkeit anderer Menſchen gerichteten Zwecke. Denn eine Handlung muß zuvor an ſich ſelbſt nach dem moraliſchen Geſetze abgewogen werden, ehe ſie auf die Glückſeligkeit Anderer gerichtet wird. Dieſer ihre Beförderung iſt alſo nur bedingter Weiſe Pflicht, und kann nicht zum oberſten Princip moraliſcher Maximen dienen.

†) 1. Ausg.: „daß ſie zu einem dergleichen in nothwendiger Beziehung ſtehe"

bestimmten Gegenstand, (den sie hat oder haben sollte,) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Gnüge thun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammenzustimmen. So ist es zwar nur eine Idee von einem Objecte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen, (die Pflicht,) und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit,) zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer; weil sie unserem natürlichen Bedürfnisse, zu allem unserem Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hinderniß der moralischen Entschließung sein würde. Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor, und ist nicht die Grundlage derselben, ein Zweck, welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt. Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge, (wozu zusammenzustimmen, zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besonderen Beziehungspunct der Vereinigung aller Zwecke verschafft,) mache oder nicht; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht ent-

behren können, objectiv praktiſche Realität verſchafft werden kann. Setzt einen Menſchen, der das moraliſche Geſetz verehrt und ſich den Gedanken beifallen läßt, (welches er ſchwerlich vermeiden kann,) welche Welt er wohl durch die praktiſche Vernunft geleitet erſchaffen würde, wenn es in ſeinem Vermögen wäre, und zwar ſo, daß er ſich ſelbſt als Glied in dieſelbe hineinſetzte, ſo würde er ſie nicht allein gerade ſo wählen, als es jene moraliſche Idee vom höchſten Gut mit ſich bringt, wenn ihm blos die Wahl überlaſſen wäre, ſondern er würde auch wollen, daß eine Welt überhaupt exiſtire, weil das moraliſche Geſetz will, daß das höchſte durch uns mögliche Gut bewirkt werde, ob er ſich gleich nach dieſer Idee ſelbſt in Gefahr ſieht, für ſeine Perſon an Glückſeligkeit ſehr einzubüßen, weil es möglich iſt, daß er vielleicht der Forderung der letzteren, welche die Vernunft zur Bedingung macht, nicht adäquat ſein dürfte; mithin würde er dieſes Urtheil ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt, doch zugleich für das ſeine anzuerkennen ſich durch die Vernunft genöthigt fühlen, wodurch der Menſch das in ihm moraliſch gewirkte Bedürfniß beweiſt, zu ſeinen Pflichten ſich noch einen Endzweck, als den Erfolg derſelben, zu denken.

Moral alſo führt unumgänglich zur Religion, wodurch ſie ſich zur Idee eines machthabenden moraliſchen Geſetzgebers außer dem Menſchen erweitert*), in deſſen Willen dasjenige Endzweck (der

*) Der Satz: es iſt ein Gott, mithin es iſt ein höchſtes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubensſatz) blos aus der Moral hervorgehen ſoll, iſt ein ſynthetiſcher a priori, der, ob er gleich nur in praktiſcher Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält, (und der keine Materie der Willkühr, ſondern blos formale Geſetze derſelben vorausſetzt,) hinausgeht, und aus dieſer alſo analytiſch nicht entwickelt werden kann. Wie iſt aber ein ſolcher Satz a priori möglich? Das Zuſammenſtimmen mit der bloſen Idee eines moraliſchen Geſetzgebers aller Menſchen iſt zwar mit dem moraliſchen Begriffe von Pflicht überhaupt identiſch, und ſofern wäre der Satz, der dieſe Zuſammenſtimmung gebietet, analytiſch. Aber die Annehmung ſeines Daſeins ſagt mehr, als die bloſe Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes. Den Schlüſſel zur Auflöſung dieſer Aufgabe, ſoviel ich davon einzuſehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne ſie auszuführen.

Zweck iſt jederzeit der Gegenſtand einer Zuneigung, das iſt, einer unmittelbaren Begierde zum Beſitz einer Sache, vermittelſt ſeiner Handlung;

Weltſchöpfung) iſt, was zugleich der Endzweck des Menſchen ſein kann und ſoll.

ſowie das Geſetz, (das praktiſch gebietet,) ein Gegenſtand der Achtung iſt. Ein objectiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben ſollen,) iſt der, welcher uns von der bloſen Vernunft als ein ſolcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, iſt der Endzweck. Eigene Glückſeligkeit iſt der ſubjective Endzweck vernünftiger Weltweſen, (den jedes derſelben vermöge ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu ſagen: daß man ihn haben ſolle,) und alle praktiſche Sätze, die dieſen Endzweck zum Grunde haben, ſind ſynthetiſch, aber zugleich empiriſch. Daß aber Jedermann ſich das höchſte, in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen ſolle, iſt ein ſynthetiſcher praktiſcher Satz a priori, und zwar ein objectivpraktiſcher durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz iſt, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht, und eine Folge derſelben (einen Effect) hinzuthut, der in den moraliſchen Geſetzen nicht enthalten iſt und daraus alſo analytiſch nicht entwickelt werden kann. Dieſe nämlich gebieten ſchlechthin, es mag auch der Erfolg derſelben ſein, welcher er wolle, ja ſie nöthigen ſogar davon gänzlich zu abſtrahiren, wenn es auf eine beſondere Handlung ankömmt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenſtande der größten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derſelben und die Triebfeder zur Erfüllung unſerer Pflicht ausmachen müßte. Alle Menſchen könnten hieran auch genug haben, wenn ſie, (wie ſie ſollten,) ſich blos an die Vorſchrift der reinen Vernunft im Geſetz hielten. Was brauchen ſie den Ausgang ihres moraliſchen Thuns und Laſſens zu wiſſen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für ſie iſt's genug, daß ſie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdiſchen Leben Alles aus ſein, und wohl gar ſelbſt in dieſem Glückſeligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zuſammentreffen. Nun iſt's aber eine von den unvermeidlichen Einſchränkungen des Menſchen und ſeines, (vielleicht auch aller anderen Weltweſen) praktiſchen Vernunftvermögens, ſich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denſelben umzuſehen, um in dieſem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Abſicht beweiſen könnte, welcher in der Ausübung (nexu effectivo) zwar das Letzte, in der Vorſtellung aber und der Abſicht (nexu finali) das Erſte iſt. An dieſem Zwecke nun, wenn er gleich durch die bloſe Vernunft ihm vorgelegt wird, ſucht der Menſch etwas, was er lieben kann; das Geſetz alſo, was ihm blos Achtung einflößt, ob es zwar jenes als Bedürfniß nicht anerkennt, erweitert ſich doch zum Behuf deſſelben zu Aufnehmung des moraliſchen Endzwecks der Vernunft unter ſeine Beſtimmungsgründe, das iſt, der Satz: mache das höchſte in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, iſt ein ſynthetiſcher Satz a priori, der durch das moraliſche Geſetz ſelber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktiſche Vernunft ſich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich iſt, daß auf die Natureigenſchaft des Menſchen, ſich zu allen Handlungen außer dem Geſetz

Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Geſetzes einen Gegenſtand der größten Achtung erkennt, ſo ſtellt ſie auf der Stufe der Religion an der höchſten, jene Geſetze vollziehenden Urſache einen Gegenſtand der Anbetung vor, und erſcheint in ihrer Majeſtät. Aber Alles, auch das Erhabenſte, verkleinert ſich unter den Händen der Menſchen, wenn ſie die Idee deſſelben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur ſofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei iſt, wird genöthigt, ſich nach ſolchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgeſetze Anſehen verſchaffen kann, und was ſich von ſelbſt der öffentlichen Kritik jedes Menſchen bloſſtellt, das muß ſich einer Kritik, die Gewalt hat, d. i. einer Cenſur unterwerfen.

Indeſſen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moraliſch iſt, und die Beobachtung deſſelben, wie die von allen Pflichten, zur Religion gezogen werden kann, ſo geziemt einer Abhandlung, welche dem beſtimmten Begriffe der letzteren gewidmet iſt, ſelbſt ein Beiſpiel dieſes Gehorſams abzugeben, der aber nicht durch die Achtſamkeit blos auf das Geſetz einer einzigen Anordnung im Staat, und blind in Anſehung jeder anderen, ſondern nur durch vereinigte Achtung für alle vereinigt bewieſen werden kann. Nun kann der Bücher richtende Theolog entweder als ein ſolcher angeſtellt ſein, der blos für das Heil der Seelen, oder auch als ein ſolcher, der zugleich für das Heil der Wiſſenſchaften Sorge zu tra-

---

noch einen Zweck denken zu müſſen, bezogen wird, (welche Eigenſchaft deſſelben ihn zum Gegenſtande der Erfahrung macht,) und iſt, (gleichwie die theoretiſchen und dabei ſynthetiſchen Sätze a priori,) nur dadurch möglich, daß er das Princip a priori der Erkenntniß der Beſtimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung überhaupt enthält, ſofern dieſe, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Cauſalität in der Welt, objective, obgleich nur praktiſche Realität verſchafft. — Wenn nun aber die ſtrengſte Beobachtung der moraliſchen Geſetze als Urſache der Herbeiführung des höchſten Guts (als Zwecks) gedacht werden ſoll; ſo muß, weil das Menſchenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückſeligkeit in der Welt einſtimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu ſein, zu bewirken, ein allvermögendes moraliſches Weſen als Weltherrſcher angenommen werden, unter deſſen Vorſorge dieſes geſchieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

gen hat; der erste Richter blos als Geistlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letzteren als Gliede einer öffentlichen Anstalt, der (unter dem Namen einer Universität) alle Wissenschaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut sind, liegt es ob, die Anmaßungen des ersteren auf die Bedingung einzuschränken, daß seine Censur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaften anrichte, und wenn beide biblische Theologen sind, so wird dem letzteren als Universitätsgliede von derjenigen Facultät welcher diese Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Obercensur zukommen; weil, was die erste Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; was aber die zweite (das Heil der Wissenschaften) anlangt, der Theolog als Universitätsgelehrter noch eine besondere Function zu verwalten hat. Geht man von dieser Regel ab, so muß es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich daß der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu vertheidigen, Alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.

Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer anderen Facultät ist. Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen und dieser ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegirt ist, abändern zu wollen, muß volle Freiheit haben, sich so weit, als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten; und obgleich, wenn ausgemacht ist, daß der Erste wirklich seine Grenze überschritten und in die biblische Theologie Eingriffe gethan

habe, dem Theologen (blos als Geiſtlichen betrachtet) das Recht der Cenſur nicht beſtritten werden kann, ſo kann doch, ſobald jenes noch bezweifelt wird und alſo die Frage eintritt, ob jenes durch eine Schrift, oder einen anderen öffentlichen Vortrag des Philoſophen geſchehen ſei, nur dem bibliſchen Theologen, als Gliede ſeiner Facultät, die Obercenſur zuſtehen, weil dieſer auch das zweite Intereſſe des gemeinen Weſens, nämlich den Flor der Wiſſenſchaften zu beſorgen angewieſen und eben ſo gültig, als der Erſtere, angeſtellt worden iſt.

Und zwar ſteht in ſolchem Falle dieſer Facultät, nicht der philoſophiſchen, die erſte Cenſur zu; weil jene allein für gewiſſe Lehren privilegirt iſt, dieſe aber mit den ihrigen ein offenes freies Verkehr treibt, daher nur jene darüber Beſchwerde führen kann, daß ihrem ausſchließlichen Rechte Abbruch geſchehe. Ein Zweifel wegen des Eingriffs aber iſt, ungeachtet der Annäherung beider ſämmtlicher Lehren zu einander und der Beſorgniß des Ueberſchreitens der Grenzen von Seiten der philoſophiſchen Theologie, leicht zu verhüten, wenn man nur erwägt, daß dieſer Unfug nicht dadurch geſchieht, daß der Philoſoph von der bibliſchen Theologie etwas entlehnt, um es zu ſeiner Abſicht zu brauchen; (denn die letztere wird ſelbſt nicht in Abrede ſein wollen, daß ſie nicht Vieles, was ihr mit den Lehren der bloſen Vernunft gemein iſt, überdem auch Manches zur Geſchichtskunde oder Sprachgelehrſamkeit und für deren Cenſur Gehöriges enthalte;) geſetzt auch, er brauche das, was er aus ihr borgt, in einer der bloſen Vernunft angemeſſenen, der letzteren aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung; ſondern nur ſofern er in dieſe etwas hineinträgt, und ſie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieſer ihre Einrichtung verſtattet. — So kann man z. B. nicht ſagen, daß der Lehrer des Naturrechts, der manche claſſiſche Ausdrücke und Formeln für ſeine philoſophiſche Rechtslehre aus dem Codex der Römiſchen entlehnt, in dieſe einen Eingriff thue, wenn er ſich derſelben, wie oft geſchieht, auch nicht genau in demſelben Sinn bedient, in welchem ſie nach den Auslegern des letzteren zu nehmen ſein möchten, wofern er nur nicht will, die

eigentlichen Juristen oder gar Gerichtshöfe sollten sie auch so brauchen. Denn wäre das nicht zu seiner Befugniß gehörig, so könnte man auch umgekehrt den biblischen Theologen, oder den statutarischen Juristen beschuldigen, sie thäten unzählige Eingriffe in das Eigenthum der Philosophie, weil Beide, da sie der Vernunft und, wo es Wissenschaft gilt, der Philosophie nicht entbehren können, aus ihr sehr oft, obzwar nur zu ihrem beiderseitigen Behuf, borgen müssen. Sollte es aber bei dem ersteren darauf angesehen sein, mit der Vernunft in Religionsdingen, wo möglich, gar nichts zu schaffen zu haben, so kann man leicht voraussehen, auf wessen Seite der Verlust sein würde; denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. — Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie, jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre, (die sich Alles, auch die Bibel, zu Nutze macht,) nach einem Leitfaden, wie etwa dieses Buch, (oder auch ein anderes, wenn man ein besseres von derselben Art haben kann,) als zur vollständigen Ausrüstung des Candidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen. — Denn die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung, sofern jede vorerst für sich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allererst mit ihnen der Versuch angestellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der biblische Theolog mit dem Philosophen einig sein, oder ihn widerlegen zu müssen glauben; wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum Voraus bewaffnet sein. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der nicht Stich hält; beide aber zu vermischen, und von Seiten des biblischen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, ist ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem am Ende Niemand recht weiß, wie er mit der Religionslehre im Ganzen daran sei.

Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun die

Beziehung der Religion auf die menſchliche, theils mit guten, theils böſen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniß des guten und böſen Princips, gleich als zweier für ſich beſtehender, auf den Menſchen einfließender, wirkenden Urſachen vorſtelle, iſt die erſte ſchon in der Berliniſchen Monatsſchrift April 1792 eingerückt geweſen, konnte aber, wegen des genauen Zuſammenhangs der Materien, von dieſer Schrift, welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derſelben enthält, nicht wegbleiben. — †)

†) In der 1. Ausg. folgten hier noch die Worte: „Die auf den erſten Bogen von der meinigen abweichende Orthographie wird der Leſer wegen der Verſchiedenheit der Hände, die an der Abſchrift gearbeitet haben, und der Kürze der Zeit, die mir zur Durchſicht übrig blieb, entſchuldigen."

Vorrede

zur zweiten Auflage vom Jahre 1794.

In dieſer iſt, außer den Druckfehlern und einigen wenigen verbeſſerten Ausdrücken, nichts geändert. Die neu hinzugekommenen Zuſätze ſind mit einem Kreuz (†) bezeichnet unter den Text geſetzt †).

Von dem Titel dieſes Werks, (denn in Anſehung der unter demſelben verborgenen Abſicht ſind auch Bedenken geäußert worden,) merke ich noch an: da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in ſich wenigſtens begreifen kann, aber nicht umgekehrt dieſe das Hiſtoriſche der erſteren, ſo werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche die letztere, als eine engere, in ſich beſchließt, (nicht als zwei außer einander befindliche, ſondern als concentriſche Kreiſe) betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philoſoph ſich als reiner Vernunftlehrer (aus bloſen Principien a priori) halten, hiebei alſo von aller Erfahrung abſtrahiren muß. Aus dieſem Standpuncte kann ich nun auch den zweiten Verſuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und indem ich von der reinen Vernunftreligion, (ſofern ſie ein für ſich beſtehendes Syſtem ausmacht,) abſtrahire, die Offen-

†) Dieſe Bezeichnung war in dem Abdrucke der 2. Ausg. größtentheils unterlaſſen worden; daher ſich dort am Ende des Buches unter der Ueberſchrift: Emendanda ein, aber auch nicht ganz vollſtändiges Verzeichniß der Zuſätze zur 2. Ausg. findet. In der vorliegenden Ausgabe iſt, der Gleichförmigkeit wegen, für ſämmtliche Anmerkungen Kant's das Sternchen (*) beibehalten, dafür aber an den betreffenden Stellen die Zuſätze zur 2. Ausg. ausdrücklich als ſolche bezeichnet worden.

barung, als hiſtoriſches Syſtem, an moraliſche Begriffe blos fragmentariſch halten und ſehen, ob dieſes nicht zu demſelben reinen Vernunftſyſtem der Religion zurückführe, welches zwar nicht in theoretiſcher Abſicht, (wozu auch die techniſch-praktiſche, der Unterweiſungsmethode, als einer Kunſtlehre, gezählt werden muß,) aber doch in moraliſch-praktiſcher Abſicht ſelbſtſtändig und für eigentliche Religion, die, als Vernunftbegriff a priori, (der nach Weglaſſung alles Empiriſchen übrig bleibt,) nur in dieſer Beziehung Statt findet, hinreichend ſei. Wenn dieſes zutrifft, ſo wird man ſagen können, daß zwiſchen Vernunft und Schrift nicht blos Verträglichkeit, ſondern auch Einigkeit anzutreffen ſei, ſo daß, wer der einen (unter Leitung der moraliſchen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zuſammenzutreffen. Träfe es ſich nicht ſo, ſo würde man entweder zwei Religionen in einer Perſon haben, welches ungereimt iſt, oder eine Religion und einen Cultus, in welchem Fall, da letzterer nicht, (ſo wie Religion,) Zweck an ſich ſelbſt iſt, ſondern nur als Mittel einen Werth hat, beide oft müßten zuſammengeſchüttelt werden, um ſich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Oel und Waſſer ſich wieder von einander ſcheiden, und das Reinmoraliſche (die Vernunftreligion) oben auf müßten ſchwimmen laſſen.

Daß dieſe Vereinigung oder der Verſuch derſelben ein dem philoſophiſchen Religionsforſcher mit vollem Recht gebührendes Geſchäft und nicht Eingriff in die ausſchließlichen Rechte des bibliſchen Theologen ſei, habe ich in der erſten Vorrede angemerkt. Seitdem habe ich dieſe Behauptung in der Moral des ſeligen Michaelis, (erſter Theil, S. 5—11,) eines in beiden Fächern wohl bewanderten Mannes, angeführt und durch ſein ganzes Werk ausgeübt gefunden, ohne daß die höhere Facultät darin etwas ihren Rechten Präjudicirliches angetroffen hätte.

Auf die Urtheile würdiger, genannter und ungenannter Männer über dieſe Schrift habe ich in dieſer zweiten Auflage, da ſie (wie alles auswärtige Literariſche) in unſeren Gegenden ſehr ſpät einlaufen, nicht Bedacht nehmen können, wie ich wohl gewünſcht

hätte, vornehmlich in Ansehung der **Annotationes quaedam Theologicae etc.** des berühmten Herrn D. Storr in Tübingen, der sie mit seinem gewohnten Scharfsinn, zugleich auch mit einem den größten Dank verdienenden Fleiße und Billigkeit in Prüfung genommen hat, welche zu erwiedern ich zwar Vorhabens bin, es aber zu versprechen, der Beschwerden wegen, die das Alter vornehmlich der Bearbeitung abstracter Ideen entgegensetzt, mir nicht getraue. — Eine Beurtheilung, nämlich die in den Greifswalder N. krit. Nachrichten 29. Stück, kann ich ebenso kurz abfertigen, als es der Recensent mit der Schrift selbst gethan hat. Denn sie ist seinem Urtheile nach nichts Anderes, als Beantwortung der mir von mir selbst vorgelegten Frage: „wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theoretischer und praktischer) Vernunft möglich?" — „Dieser Versuch gehe also überall diejenigen nicht an, die sein (Kant's) System so wenig kennen und verstehen, als sie dieses zu kennen verlangen und für sie also als nicht existirend anzusehen sei." — Hierauf antworte ich: es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der praktischen Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen, und wenn z. B. die Tugend, als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen (ihrer Legalität nach) **virtus phaenomenon**, dieselbe aber, als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen) **virtus noumenon** genannt wird, so sind diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber in der populärsten Kinderunterweisung oder Predigt, wenngleich mit anderen Worten, enthalten und leicht verständlich. Wenn man das Letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für Jedermann verständlich werden sollen!

Königsberg, den 26. Januar 1794.

Der

philoſophiſchen Religionslehre

erſtes Stück.

Erſtes Stück.

Von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten:

oder

über das radicale Böſe

in der menſchlichen Natur.

Daß die Welt im Argen liege, iſt eine Klage, die ſo alt iſt, als die Geſchichte, ſelbſt als die noch ältere Dichtkunſt, ja gleich alt mit der älteſten unter allen Dichtungen, der Prieſterreligion. Alle laſſen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradieſe, oder von einem noch glücklicheren, in Gemeinſchaft mit himmliſchen Weſen. Aber dieſes Glück laſſen ſie bald wie einen Traum verſchwinden; und nun den Verfall ins Böſe, (das Moraliſche, mit welchem das Phyſiſche immer zu gleichen Paaren ging,) zum Aergeren mit accelerirtem Falle eilen*); ſo daß wir jetzt, (dieſes Jetzt aber iſt ſo alt, als die Geſchichte,) in der letzten Zeit leben, der jüngſte Tag und der Welt Untergang vor der Thür iſt, und in einigen Gegenden von Hindoſtan der Weltrichter und Zerſtörer Ruttren, (ſonſt auch Siba oder Siwen genannt,) ſchon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wiſchnu, ſeines Amts, das er vom Weltſchöpfer Brama übernahm, müde, es ſchon ſeit Jahrhunderten niedergelegt hat.

---

*) Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem. *Horat.*

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet, iſt die entgegengeſetzte heroiſche Meinung, die wohl allein unter Philoſophen, und in unſeren Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Beſſeren, unaufhörlich, (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigſtens die Anlage dazu in der menſchlichen Natur anzutreffen ſei. Dieſe Meinung aber haben ſie ſicherlich nicht aus der Erfahrung geſchöpft, wenn vom Moraliſch-Guten oder Böſen, (nicht von der Civiliſirung) die Rede iſt; denn da ſpricht die Geſchichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen ſie; ſondern es iſt vermuthlich blos eine gutmüthige Vorausſetzung der Moraliſten von Seneca bis zu Rouſſeau, um zum unverdroſſenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menſchen rechnen könne. Hiezu kömmt noch: daß, da man doch den Menſchen von Natur, (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird,) als dem Körper nach geſund annehmen muß, keine Urſache ſei, ihn nicht auch der Seele nach ebenſowohl von Natur für geſund und gut anzunehmen. Dieſe ſittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, ſei uns alſo die Natur ſelbſt beförderlich. **Sanabilibus aegrotamus malis, nosque *in rectum genitos* natura, si sanari velimus, adjuvat**, ſagt Seneca.

Weil es aber doch wohl geſchehen ſein könnte, daß man ſich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte; ſo iſt die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigſtens möglich ſei, nämlich daß der Menſch in ſeiner Gattung weder gut noch böſe, oder allenfalls auch eines ſowohl, als das andere, zum Theil gut, zum Theil böſe ſein könne? — Man nennt aber einen Menſchen böſe, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böſe (geſetzwidrig) ſind; ſondern weil dieſe ſo beſchaffen ſind, daß ſie auf böſe Maximen in ihm ſchließen laſſen. Nun kann man zwar geſetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch, (wenigſtens an ſich ſelbſt,) daß ſie mit Bewußtſein geſetzwidrig ſind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, ſogar nicht allemal in ſich ſelbſt, mithin das Urtheil, daß der Thäter ein böſer Menſch ſei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Alſo

müßte ſich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtſein böſen Handlung a priori auf eine böſe zum Grunde liegende Maxime, und aus dieſer auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller beſonderen moraliſch-böſen Maximen, der ſelbſt wiederum Maxime iſt, ſchließen laſſen, um einen Menſchen böſe zu nennen.

Damit man ſich aber nicht ſofort am Ausdrucke Natur ſtoße, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten ſollte, mit den Prädicaten moraliſch-gut oder böſe in geradem Widerſpruch ſtehen würde; ſo iſt zu merken: daß hier unter der Natur des Menſchen nur der ſubjective Grund des Gebrauchs ſeiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moraliſchen Geſetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verſtanden werde; dieſer Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieſer ſubjective Grund muß aber immer wiederum ſelbſt ein Actus der Freiheit ſein, (denn ſonſt könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkühr des Menſchen in Anſehung des ſittlichen Geſetzes ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böſe in ihm nicht moraliſch heißen.) Mithin kann in keinem die Willkühr durch Neigung beſtimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, ſondern nur in einer Regel, die die Willkühr ſich ſelbſt für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime der Grund des Böſen liegen. Von dieſer muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der ſubjective Grund ihrer Annehmung, und nicht vielmehr der entgegengeſetzten Maxime, im Menſchen ſei. Denn wenn dieſer Grund zuletzt ſelbſt keine Maxime mehr, ſondern ein bloſer Naturtrieb wäre; ſo würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Beſtimmung durch Naturſachen zurückgeführt werden können; welches ihr aber widerſpricht. Wenn wir alſo ſagen: der Menſch iſt von Natur gut, oder: er iſt von Natur böſe, ſo bedeutet dieſes nur ſo viel, als: er enthält einen (uns unerforſchlichen) erſten Grund*)

*) Daß der erſte ſubjective Grund der Annehmung moraliſcher Maximen unerforſchlich ſei, iſt daraus ſchon vorläufig zu erſehen: daß, da dieſe Annehmung frei iſt, der Grund derſelben, (warum ich z. B. eine böſe und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe,) in keiner Triebfeder

der Annehmung guter, oder der Annehmung böſer (geſetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Menſch, mithin ſo, daß er durch dieſelbe zugleich den Charakter ſeiner Gattung ausdrückt.

Wir werden alſo von einem dieſer Charaktere (der Unterſcheidung des Menſchen von anderen möglichen vernünftigen Weſen) ſagen: er iſt ihm angeboren; und doch dabei uns immer beſcheiden, daß nicht die Natur die Schuld derſelben, (wenn er böſe iſt,) oder das Verdienſt, (wenn er gut iſt,) trage, ſondern daß der Menſch ſelbſt Urheber deſſelben ſei. Weil aber der erſte Grund der Annehmung unſerer Maximen, der ſelbſt immer wiederum in der freien Willkühr liegen muß, kein Factum ſein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte; ſo heißt das Gute oder Böſe im Menſchen, (als der ſubjective erſte Grund der Annehmung dieſer oder jener Maxime, in Anſehung des moraliſchen Geſetzes,) blos in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der früheſten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird, und ſo als mit der Geburt zugleich im Menſchen vorhanden, vorgeſtellt wird; nicht, daß die Geburt eben die Urſache davon ſei.

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgeſtellten Hypotheſen liegt ein disjunctiver Satz zum Grunde: der Menſch iſt (von Natur) entweder ſittlich gut oder ſittlich böſe. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieſer Disjunction ſeine Richtigkeit habe, und ob nicht Jemand behaupten könne: der Menſch ſei von Natur keines von beiden; ein Anderer aber: er ſei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in anderen böſe. Die

---

der Natur, ſondern immer wiederum in einer Maxime geſucht werden muß; und da auch dieſe ebenſowohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Beſtimmungsgrund der freien Willkühr angeführt werden ſoll und kann, man in der Reihe der ſubjectiven Beſtimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewieſen wird, ohne auf den erſten Grund kommen zu können.

Erfahrung ſcheint ſogar dieſes Mittlere zwiſchen beiden Extremen zu beſtätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moraliſchen Mitteldinge, weder in Handlungen (**adiaphora**), noch in menſchlichen Charakteren, ſo lange es möglich iſt, einzuräumen; weil bei einer ſolchen Doppelſinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Beſtimmtheit und Feſtigkeit einzubüßen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieſer ſtrengen Denkungsart zugethan ſind, (mit einem Namen, der einen Tadel in ſich faſſen ſoll, in der That aber Lob iſt,) Rigoriſten; und ſo kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen. Dieſe ſind alſo entweder Latitudinarier der Neutralität und mögen Indifferentiſten; oder der Coalition und können Synkretiſten genannt werden*).

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoriſtiſchen

---

*) Wenn das Gute = a iſt, ſo iſt ſein contradictoriſch Entgegengeſetztes das Nichtgute. Dieſes iſt nun die Folge entweder eines bloſen Mangels eines Grundes des Guten = o, oder eines poſitiven Grundes des Widerſpiels deſſelben = — a. Im letzteren Falle kann das Nichtgute auch das poſitive Böſe heißen. (In Anſehung des Vergnügens und Schmerzens gibt es ein dergleichen Mittleres, ſo daß das Vergnügen = a, der Schmerz = — a, und der Zuſtand, worin keines von beiden angetroffen wird, die Gleichgültigkeit = o iſt.) Wäre nun das moraliſche Geſetz in uns keine Triebfeder der Willkühr; ſo würde Moraliſchgut (Zuſammenſtimmung der Willkühr mit dem Geſetze) = a, Nichtgut = o, dieſes aber die bloſe Folge vom Mangel einer moraliſchen Triebfeder = a × o ſeln. Nun iſt es aber in uns Triebfeder = a; folglich iſt der Mangel der Uebereinſtimmung der Willkühr mit demſelben (= o) nur als Folge von einer realiter entgegengeſetzten Beſtimmung der Willkühr, d. i. einer Widerſtrebung derſelben = — a, d. i. nur durch eine böſe Willkühr möglich; und zwiſchen einer böſen und guten Geſinnung, (innerem Princip der Maximen,) nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muß, gibt es alſo nichts Mittleres. Eine moraliſch-gleichgültige Handlung (**Adiaphoron morale**) würde eine blos aus Naturgeſetzen erfolgende Handlung ſein, die alſo aufs ſittliche Geſetz, als Geſetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung ſteht; indem ſie kein Factum iſt und in Anſehung ihrer weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniß (geſetzliche Befugniß) Statt findet, oder nöthig iſt. †)

†) Die Worte: „Eine moraliſch-gleichgültige Handlung..... Statt findet oder nöthig iſt." ſind erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen

Entſcheidungsart*) gründet ſich auf der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkühr iſt von der ganz eigenthümlichen Beſchaffenheit, daß ſie durch keine Triebfeder zu einer Hand-

*) †) Herr Prof. Schiller mißbilligt in ſeiner mit Meiſterhand verfaßten Abhandlung (Thalia 1793, 3tes Stück) über Anmuth und Würde in der Moral dieſe Vorſtellungsart der Verbindlichkeit, als ob ſie eine karthäuſerartige Gemüthsſtimmung bei ſich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigſten Principien einig ſind, auch in dieſem keine Uneinigkeit ſtatuiren; wenn wir uns nur unter einander verſtändlich machen können. — Ich geſtehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um ſeiner Würde willen, keine Anmuth beigeſellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerſpruch ſteht. Die Majeſtät des Geſetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein, (nicht Scheu, welche zurückſtößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet,) welche Achtung des Untergebenen gegen ſeinen Gebieter, in dieſem Fall aber, da dieſer in uns ſelbſt liegt, ein Gefühl des Erhabenen unſerer eigenen Beſtimmung erweckt, was uns mehr hinreißt, als alles Schöne. — Aber die Tugend d. i. die feſt gegründete Geſinnung, ſeine Pflicht genau zu erfüllen, iſt in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie Alles, was Natur oder Kunſt in der Welt leiſten mag; und das herrliche Bild der Menſchheit, in dieſer ihrer Geſtalt aufgeſtellt, verſtattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede iſt, ſich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen geſehen, welche die Tugend, wenn ſie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, ſo zieht alsdann die moraliſch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Muſaget, vor welcher Arbeit jene guten Schweſtern zurückbeben. Dieſe Begleiterinnen der Venus Urania ſind Buhlſchweſtern im Gefolge der Venus Dione, ſobald ſie ſich ins Geſchäft der Pflichtbeſtimmung einmiſchen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Fragt man nun, welcherlei iſt die äſthetiſche Beſchaffenheit, gleichſam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängſtlich-gebeugt und niedergeſchlagen? ſo iſt kaum eine Antwort nöthig. Die letztere ſklaviſche Gemüthsſtimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Geſetzes Statt finden, und das fröhliche Herz in Befolgung ſeiner Pflicht, (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung deſſelben) iſt ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Geſinnung, ſelbſt in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbſtpeinigung des reuigen Sünders, (welche ſehr zweideutig iſt und gemeiniglich nur innerer Vorwurf iſt, wider die Klugheitsregel verſtoßen zu haben,) ſondern im feſten Vorſatz, es künftig beſſer zu machen beſteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsſtimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß iſt, das Gute auch lieb gewonnen d. i. es in ſeine Maxime aufgenommen zu haben.

†) Dieſe ganze Anmerkung iſt Zuſatz d. 2. Ausg.

lung beſtimmt werden kann, als nur ſofern der Menſch ſie in ſeine Maxime aufgenommen hat, (es ſich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er ſich verhalten will;) ſo allein kann eine Triebfeder, welche ſie auch ſei, mit der abſoluten Spontaneität der Willkühr (der Freiheit) zuſammen beſtehen. Allein das moraliſche Geſetz iſt für ſich ſelbſt im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu ſeiner Maxime macht, iſt moraliſch gut. Wenn nun das Geſetz Jemandes Willkühr, in Anſehung einer auf daſſelbe ſich beziehenden Handlung, doch nicht beſtimmt, ſo muß eine ihm entgegengeſetzte Triebfeder auf die Willkühr deſſelben Einfluß haben; und da dieſes vermöge der Vorausſetzung nur dadurch geſchehen kann, daß der Menſch dieſe, (mithin auch die Abweichung vom moraliſchen Geſetze) in ſeine Maxime aufnimmt, (in welchem Falle er ein böſer Menſch iſt,) ſo iſt ſeine Geſinnung in Anſehung des moraliſchen Geſetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böſe).

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken ſittlich gut, in anderen zugleich böſe ſein. Denn iſt er in einem gut, ſo hat er das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufgenommen; ſollte er alſo in einem anderen Stücke zugleich böſe ſein, ſo würde, weil das moraliſche Geſetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein iſt, die auf daſſelbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine beſondere Maxime ſein; welches ſich widerſpricht*).

*) Die alten Moralphiloſophen, die ſo ziemlich Alles erſchöpften, was über die Tugend geſagt werden kann, haben obige zwei Fragen auch nicht unberührt gelaſſen. Die erſte drückten ſie ſo aus: ob die Tugend erlernt werden müſſe, (der Menſch alſo von Natur gegen ſie und das Laſter indifferent ſei?) Die zweite war: ob es mehr, als eine Tugend gebe, (mithin es nicht etwa Statt finde, daß der Menſch in einigen Stücken tugendhaft, in anderen laſterhaft ſei?) Beides wurde von ihnen mit rigoriſtiſcher Beſtimmtheit verneint, und das mit Recht; denn ſie betrachteten die Tugend an ſich in der Idee der Vernunft, (wie der Menſch ſein ſoll.) Wenn man dieſes moraliſche Weſen aber, den Menſchen in der Erſcheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt, ſittlich beurtheilen will; ſo kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Wage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gerichte), ſondern nach empiriſchem

Die eine oder die andere Geſinnung als angeborne Beſchaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß ſie von dem Menſchen, der ſie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber ſei; ſondern, daß ſie nur nicht in der Zeit erworben ſei, (daß er eines oder das andere von Jugend auf ſei immerdar.) Die Geſinnung, d. i. der erſte ſubjective Grund der Annehmung der Maximen kann nur eine einzige ſein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie ſelbſt aber muß auch durch freie Willkühr angenommen worden ſein, denn ſonſt könnte ſie nicht zugerechnet werden. Von dieſer Annehmung kann nicht wieder der ſubjective Grund, oder die Urſache, erkannt werden, (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich iſt; weil ſonſt wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche dieſe Geſinnung aufgenommen worden, die eben ſo wiederum ihren Grund haben muß.) Weil wir alſo dieſe Geſinnung, oder vielmehr ihren oberſten Grund nicht von irgend einem erſten Zeit-Actus der Willkühr ableiten können, ſo nennen wir ſie eine Beſchaffenheit der Willkühr, die ihr, (ob ſie gleich in der That in der Freiheit gegründet iſt,) von Natur zukömmt. Daß wir aber unter dem Menſchen, von dem wir ſagen, er ſei von Natur gut oder böſe, nicht den einzelnen verſtehen, (da alsdann Einer als von Natur gut, der Andere als böſe angenommen werden könnte,) ſondern die ganze Gattung zu verſtehen befugt ſind, kann nur weiterhin bewieſen werden, wenn es ſich in der anthropologiſchen Nachforſchung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menſchen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen ſo beſchaffen ſind, daß kein Grund iſt, einen Menſchen davon auszunehmen, und er alſo von der Gattung gelte.

I.

Von der urſprünglichen Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur.

Wir können ſie, in Beziehung auf ihren Zweck, füglich auf drei Klaſſen, als Elemente der Beſtimmung des Menſchen, bringen:

Maaßſtabe (von einem menſchlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

1) Die Anlage für die Thierheit des Menſchen, als eines lebenden;

2) Für die Menſchheit deſſelben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;

3) Für ſeine Perſönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Weſens*).

1. Die Anlage für die **Thierheit** im Menſchen kann man unter dem allgemeinen Titel der phyſiſchen und blos mechaniſchen Selbſtliebe d. i. einer ſolchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie iſt dreifach: erſtlich, zur Erhaltung ſeiner ſelbſt; zweitens, zur Fortpflanzung ſeiner Art, durch den Trieb zum Geſchlecht, und zur Erhaltung deſſen, was durch Vermiſchung mit demſelben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinſchaft mit anderen Menſchen, d. i. der Trieb zur Geſellſchaft. — Auf ſie können allerlei Laſter gepfropft werden, (die aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von ſelbſt entſprießen.) Sie können Laſter der Rohigkeit der Natur heißen, und werden in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzwecke viehiſche Laſter: der Völlerei,

*) Man kann dieſe nicht, als ſchon in dem Begriff der vorigen enthalten, ſondern man muß ſie nothwendig als eine beſondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß ein Weſen Vernunft hat, gar nicht, daß dieſe ein Vermögen enthalte, die Willkühr unbedingt, durch die bloſe Vorſtellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung zu beſtimmen, und alſo für ſich ſelbſt praktiſch zu ſein; wenigſtens ſo viel wir einſehen können. Das allervernünftigſte Weltweſen könnte doch immer gewiſſer Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um ſeine Willkühr zu beſtimmen; hiezu aber die vernünftigſte Ueberlegung, ſowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch beſtimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden, ohne auch nur die Möglichkeit von ſo etwas, als das moraliſche ſchlechthin gebietende Geſetz iſt, welches ſich als ſelbſt, und zwar höchſte Triebfeder†) ankündigt, zu ahnen. Wäre dieſes Geſetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein ſolches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkühr anſchwatzen; und doch iſt dieſes Geſetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unſerer Willkühr von der Beſtimmung durch alle anderen Triebfedern (unſerer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.

†) „welches ſich ſelbſt, und zwar als höchſte Triebfeder" (?)

der Wolluſt, und der wilden Geſetzloſigkeit (im Verhältniſſe zu anderen Menſchen) genannt.

2. Die Anlagen für die **Menſchheit** können auf den allgemeinen Titel der zwar phyſiſchen, aber doch vergleichenden Selbſtliebe, (wozu Vernunft erfordert wird,) gebracht werden; ſich nämlich nur in Vergleichung mit Anderen als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, ſich in der Meinung Anderer einen Werth zu verſchaffen; und zwar urſprünglich blos den der Gleichheit: Keinem über ſich Ueberlegenheit zu verſtatten, mit einer beſtändigen Beſorgniß verbunden, daß Andere darnach ſtreben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entſpringt, ſie ſich über Andere zu erwerben. — Hierauf, nämlich auf Eiferſucht and Nebenbuhlerei können die größten Laſter geheimer und offenbarer Feindſeligkeiten gegen Alle, die wir als für uns Fremde anſehen, gepfropft werden; die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von ſelbſt entſprießen; ſondern, bei der beſorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhaßten Ueberlegenheit über uns, Neigungen ſind, ſich der Sicherheit halber dieſe über Andere als Vorbauungsmittel ſelbſt zu verſchaffen; da die Natur doch die Idee eines ſolchen Wetteifers, (der an ſich die Wechſelliebe nicht ausſchließt,) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte. Die Laſter, die auf dieſe Neigung gepfropft werden, können daher auch Laſter der Cultur heißen; und werden im höchſten Grade ihrer Bösartigkeit, (da ſie alsdann blos die Idee eines Maximum des Böſen ſind, welches die Menſchheit überſteigt,) z. B. im Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude u. ſ. w. teufliſche Laſter genannt.

3. Die Anlage für die **Perſönlichkeit** iſt die Empfänglichkeit der Achtung für das moraliſche Geſetz, als einer für ſich hinreichenden Triebfeder der Willkühr. Die Empfänglichkeit der bloſen Achtung für das moraliſche Geſetz in uns wäre das moraliſche Gefühl, welches für ſich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, ſondern nur ſofern es Triebfeder der Willkühr iſt. Da dieſes nun lediglich dadurch möglich wird, daß die

freie Willkühr es in ſeine Maxime aufnimmt, ſo iſt Beſchaffenheit einer ſolchen Willkühr der gute Charakter; welcher, wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkühr, etwas iſt, das nur erworben werden kann, zu deſſen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unſerer Natur vorhanden ſein muß, worauf ſchlechterdings nichts Böſes gepfropft werden kann. Die Idee des moraliſchen Geſetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Perſönlichkeit nennen; ſie iſt die Perſönlichkeit ſelbſt (die Idee der Menſchheit ganz intellectuell betrachtet). Aber daß wir dieſe Achtung zur Triebfeder in unſere Maximen aufnehmen, der ſubjective Grund hiezu ſcheint ein Zuſatz zur Perſönlichkeit zu ſein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derſelben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, ſo finden wir, daß die erſte keine Vernunft, die zweite zwar praktiſche, aber nur anderen Triebfedern dienſtbare, die dritte aber allein für ſich ſelbſt praktiſche d. i. unbedingt geſetzgebende Vernunft zur Wurzel habe. Alle dieſe Anlagen im Menſchen ſind nicht allein (negativ) gut, (ſie widerſtreiten nicht dem moraliſchen Geſetze,) ſondern ſind auch Anlagen zum Guten, (ſie befördern die Befolgung deſſelben.) Sie ſind urſprünglich; denn ſie gehören zur Möglichkeit der menſchlichen Natur. Der Menſch kann die zwei erſteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derſelben vertilgen. Unter Anlagen eines Weſens verſtehen wir ſowohl die Beſtandſtücke, die dazu erforderlich ſind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein ſolches Weſen zu ſein. Sie ſind urſprünglich, wenn ſie zu der Möglichkeit eines ſolchen Weſens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Weſen auch ohne dieſelben an ſich möglich wäre. Noch iſt zu merken, daß hier von keinen anderen Anlagen die Rede iſt, als denen, die ſich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

II.

Von dem Hange zum Böſen in der menſchlichen Natur.

Unter einem Hange (propensio) verſtehe ich den ſubjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, (habituellen Begierde, concupiscentia†),) ſofern ſie für die Menſchheit überhaupt zufällig iſt *). Er unterſcheidet ſich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren ſein kann, aber doch nicht als ſolcher vorgeſtellt werden darf, ſondern auch, (wenn er gut iſt,) als erworben, oder, (wenn er böſe iſt,) als von dem Menſchen ſelbſt ſich zugezogen gedacht werden kann. — Es iſt aber hier nur vom Hange zum eigentlich d. i. zum Moraliſch-Böſen die Rede; welches, da es nur als Beſtimmung der freien Willkühr möglich iſt, dieſe aber als gut oder böſe nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem ſubjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moraliſchen Geſetze beſtehen muß, und, wenn dieſer Hang als allgemein zum Menſchen, (alſo als zum Charakter ſeiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein natürlicher Hang des Menſchen zum Böſen genannt werden wird. — Man kann noch hinzuſetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entſpringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime

†) „concupiscentia“ fehlt in der 1. Ausg.

*) ††) Hang iſt eigentlich nur die Prädispoſition zum Begehren eines Genuſſes, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. So haben alle rohe Menſchen einen Hang zu berauſchenden Dingen; denn obgleich viele von ihnen den Rauſch gar nicht kennen, und alſo auch gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken; ſo darf man ſie ſolche doch nur einmal verſuchen laſſen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bei ihnen hervorzubringen. — Zwiſchen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntſchaft mit dem Object des Begehrens vorausſetzt, iſt noch der Inſtinct, welcher ein gefühltes Bedürfniß iſt, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat, (wie der Kunſttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geſchlecht.) Von der Neigung an iſt endlich noch eine Stufe des Begehrungsvermögens die Leidenſchaft, (nicht der Affect, denn dieſer gehört zum Gefühl der Luſt und Unluſt,) welche eine Neigung iſt, die die Herrſchaft über ſich ſelbſt ausſchließt.

††) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

aufzunehmen, oder nicht, das gute oder böſe Herz genannt werde.

Man kann ſich drei verſchiedene Stufen deſſelben denken. Erſtlich, iſt es die Schwäche des menſchlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur; zweitens, der Hang zur Vermiſchung unmoraliſcher Triebfedern mit den moraliſchen, (ſelbſt wenn es in guter Abſicht und unter Maximen des Guten geſchähe,) d. i. die Unlauterkeit; drittens, der Hang zur Annehmung böſer Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menſchlichen Natur oder des menſchlichen Herzens.

Erſtlich, die Gebrechlichkeit (fragilitas) der menſchlichen Natur iſt ſelbſt in der Klage eines Apoſtels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Geſetz) in die Maxime meiner Willkühr auf, aber dieſes, welches objectiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder iſt, iſt ſubjectiv (in hypothesi), wenn die Maxime befolgt werden ſoll, die ſchwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die Unlauterkeit (impuritas, improbitas) des menſchlichen Herzens beſteht darin: daß die Maxime dem Objecte nach (der beabſichtigten Befolgung des Geſetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moraliſch iſt, d. i. nicht, wie es ſein ſollte, das Geſetz allein zur hinreichenden Triebfeder in ſich aufgenommen hat; ſondern mehrentheils, (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derſelben bedarf, um dadurch die Willkühr zu dem, was Pflicht fordert, zu beſtimmen. Mit anderen Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

Drittens, die Bösartigkeit (vitiositas, pravitas), oder wenn man lieber will, die Verderbtheit (corruptio) des menſchlichen Herzens, iſt der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moraliſchen Geſetz anderen (nicht moraliſchen) nachzuſetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit (perversitas) des menſchlichen Herzens heißen, weil ſie die ſittliche Ordnung in Anſehung der

Triebfedern einer freien Willkühr umkehrt, und obzwar damit noch immer geſetzlich gute (legale) Handlungen beſtehen können, ſo wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel, (was die moraliſche Geſinnung betrifft,) verderbt, und der Menſch darum als böſe bezeichnet.

Man wird bemerken: daß der Hang zum Böſen hier am Menſchen, auch dem beſten, (den Handlungen nach) aufgeſtellt wird, welches auch geſchehen muß, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Böſen unter Menſchen, oder, welches hier daſſelbe bedeutet, daß er mit der menſchlichen Natur verwebt ſei, bewieſen werden ſoll.

Es iſt aber zwiſchen einem Menſchen von guten Sitten (bene moratus) und einem ſittlich guten Menſchen (moraliter bonus), was die Uebereinſtimmung der Handlungen mit dem Geſetz betrifft, kein Unterſchied, (wenigſtens darf keiner ſein;) nur daß ſie bei dem Einen eben nicht immer, vielleicht nie das Geſetz, bei dem Anderen aber es jederzeit zur alleinigen und oberſten Triebfeder haben. Man kann von dem Erſteren ſagen: er befolge das Geſetz dem Buchſtaben nach, (d. i. was die Handlung angeht, die das Geſetz gebietet;) vom Zweiten aber: er beobachte es dem Geiſte nach, (der Geiſt des moraliſchen Geſetzes beſteht darin, daß dieſes allein zur Triebfeder hinreichend ſei.) Was nicht aus dieſem Glauben geſchieht, das iſt Sünde (der Denkungsart nach). Denn wenn andere Triebfedern nöthig ſind, die Willkühr zu geſetzmäßigen Handlungen zu beſtimmen, als das Geſetz ſelbſt, (z. B. Ehrbegierde, Selbſtliebe überhaupt, ja gar gutherziger Inſtinct, dergleichen das Mitleiden iſt,) ſo iſt es blos zufällig, daß dieſe mit dem Geſetze übereinſtimmen; denn ſie könnten ebenſowohl zur Uebertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moraliſche Werth der Perſon geſchätzt werden muß, iſt alſo doch geſetzwidrig, und der Menſch iſt bei lauter gu'en Handlungen dennoch böſe.

Folgende Erläuterung iſt noch nöthig, um den Begriff von dieſem Hange zu beſtimmen. Aller Hang iſt entweder phyſiſch, d. i. er gehört zur Willkühr des Menſchen als Naturweſens; oder

er iſt moraliſch, d. i. zur Willkühr deſſelben als moraliſchen Weſens gehörig. — Im erſteren Sinne gibt es keinen Hang zum moraliſch Böſen; denn dieſes muß aus der Freiheit entſpringen; und ein phyſiſcher Hang, (der auf ſinnliche Antriebe gegründet iſt,) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es ſei zum Guten oder Böſen, iſt ein Widerſpruch. Alſo kann ein Hang zum Böſen nur dem moraliſchen Vermögen der Willkühr ankleben. Nun iſt aber nichts ſittlich-(d. i. zurechnungsfähig-) böſe, als was unſere eigene That iſt. Dagegen verſteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen ſubjectiven Beſtimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin ſelbſt noch nicht That iſt; da denn in dem Begriffe eines bloſen Hanges zum Böſen ein Widerſpruch ſein würde, wenn dieſer Ausdruck nicht etwa in zweierlei verſchiedener Bedeutung, die ſich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen laſſen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt ſowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberſte Maxime (dem Geſetze gemäß oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen ſelbſt (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Böſen iſt nun That in der erſten Bedeutung (peccatum originarium), und zugleich der formale Grund aller geſetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demſelben widerſtreitet und Laſter (peccatum derivativum) genannt wird; und die erſte Verſchuldung bleibt, wenngleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Geſetz ſelber beſtehen,) vielfältig vermieden würde. Jene iſt intelligible That, blos durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; dieſe ſenſibel, empiriſch, in der Zeit gegeben (factum phaenomenon). Die erſte heißt nun vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloſer Hang, und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann, (als wozu die oberſte Maxime die des Guten ſein müßte, welche aber in jenem Hange ſelbſt als böſe angenommen wird;) vornehmlich aber, weil wir davon: warum in uns das Böſe gerade die oberſte Maxime

verderbt habe, obgleich dieſes unſere eigene That iſt, ebenſowenig weiter eine Urſache angeben können, als von einer Grundeigenſchaft, die zu unſerer Natur gehört. — Man wird in dem jetzt Geſagten den Grund antreffen, warum wir in dieſem Abſchnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moraliſch Böſen lediglich in demjenigen ſuchten, was nach Freiheitsgeſetzen den oberſten Grund der Nehmung oder Befolgung unſerer Maximen, nicht, was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III.

Der Menſch iſt von Natur böſe.

Vitiis nemo sine nascitur. *Horat.*

Der Satz: der Menſch iſt böſe, kann nach dem Obigen nichts Anderes ſagen wollen, als: er iſt ſich des moraliſchen Geſetzes bewußt, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demſelben in ſeine Maxime aufgenommen. Er iſt von Natur böſe, heißt ſoviel, als: dieſes gilt von ihm in ſeiner Gattung betrachtet; nicht als ob ſolche Qualität aus ſeinem Gattungsbegriffe, (dem eines Menſchen überhaupt) könne gefolgert werden, (denn alsdann wäre ſie nothwendig,) ſondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden, oder man kann es, als ſubjectiv nothwendig, in jedem, auch dem beſten Menſchen vorausſetzen. Da dieſer Hang nun ſelbſt als moraliſch böſe, mithin nicht als Naturanlage, ſondern als etwas, was dem Menſchen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in geſetzwidrigen Maximen der Willkühr beſtehen muß; dieſe aber, der Freiheit wegen, für ſich als zufällig angeſehen werden müſſen, welches mit der Allgemeinheit dieſes Böſen ſich wiederum nicht zuſammenreimen will, wenn nicht der ſubjective oberſte Grund aller Maximen mit der Menſchheit ſelbſt, es ſei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichſam gewurzelt iſt: ſo werden wir dieſen einen natürlichen Hang zum Böſen, und da er doch immer ſelbſtverſchuldet ſein muß, ihn ſelbſt ein radicales, angebornes, (nichtsdeſtoweniger aber uns von uns ſelbſt zugezogenes) Böſe in der menſchlichen Natur nennen können.

Daß nun ein ſolcher verderbter Hang im Menſchen gewurzelt ſein müſſe, darüber können wir uns, bei der Menge ſchreiender Beiſpiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menſchen vor Augen ſtellt, den förmlichen Beweis erſparen. Will man ſie aus demjenigen Zuſtande, in welchem manche Philoſophen die natürliche Gutartigkeit der menſchlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem ſogenannten Naturſtande; ſo darf man nur die Auftritte von ungereizter Grauſamkeit in den Mordſcenen auf Tofoa, Neuſeeland, den Navigatorsinſeln, und die nie aufhörende in den weiten Wüſten des nordweſtlichen Amerika, (die Capt. Hearne anführt,) wo ſogar kein Menſch den mindeſten Vortheil davon hat*), mit jener Hypotheſe vergleichen, und man hat Laſter der Rohigkeit, mehr, als nöthig iſt, um von dieſer Meinung abzugehen. Iſt man aber für die Meinung geſtimmt, daß ſich die menſchliche Natur im geſitteten Zuſtand, (worin ſich ihre Anlagen vollſtändiger entwickeln können,) beſſer erkennen laſſe; ſo wird man eine lange melancholiſche Litanei von Anklagen der Menſchheit anhören müſſen; von geheimer Falſchheit, ſelbſt bei der innigſten Freundſchaft, ſo daß die Mäßigung des Vertrauens in wechſelſeitiger Eröffnung auch der beſten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu haſſen, dem man verbindlich iſt, worauf ein Wohlthäter

*) †) Wie der immerwährende Krieg zwiſchen den Arathaveſcau- und den Hundsrippen-Indianern keine andere Abſicht, als blos das Todtſchlagen hat. Kriegstapferkeit iſt die höchſte Tugend der Wilden, in ihrer Meinung. Auch im geſitteten Zuſtande iſt ſie ein Gegenſtand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem dieſe das einzige Verdienſt iſt; und dieſes nicht ohne Grund in der Vernunft. Denn daß der Menſch etwas haben und ſich zum Zweck machen könne, was er noch höher ſchätzt, als ſein Leben (die Ehre), wobei er allem Eigennutze entſagt, beweiſt doch eine gewiſſe Erhabenheit in ſeiner Anlage. Aber man ſieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Großthaten (des Zuſammenhauens, Niederſtoßens ohne Verſchonen u. dgl.) preiſen, daß blos ihre Ueberlegenheit und die Zerſtörung, welche ſie bewirken konnten, ohne einen anderen Zweck, das ſei, worauf ſie ſich eigentlich etwas zu Gute thun.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

jederzeit gefaßt ſein müſſe; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es ſei in dem Unglück unſerer beſten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt"; und von vielen anderen unter dem Tugendſcheine noch verborgenen, geſchweige derjenigen Laſter, die ihrer gar nicht fehl haben, weil uns der ſchon gut heißt, der ein böſer Menſch von der allgemeinen Klaſſe iſt; und er wird an den Laſtern der Cultur und Civiliſirung, (den kränkendſten unter allen) genug haben, um ſein Auge lieber vom Betragen der Menſchen abzuwenden, damit er ſich nicht ſelbſt ein anderes Laſter, nämlich den Menſchenhaß zuziehe. Iſt er aber damit noch nicht zufrieden, ſo darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weiſe zuſammengeſetzten, nämlich den äußeren Völkerzuſtand in Betrachtung ziehen, da civiliſirte Völkerſchaften gegen einander im Verhältniſſe des rohen Naturſtandes, (eines Standes der beſtändigen Kriegsverfaſſung) ſtehen, und ſich auch feſt in den Kopf geſetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widerſprechende und doch nie abzulegende Grundſätze der großen Geſellſchaften, Staaten genannt *), gewahr werden, die noch kein Philoſoph mit der Moral hat in Einſtimmung bringen, und doch auch, (welches arg

*) †) Wenn man dieſer ihre Geſchichte blos als das Phänomen der uns großentheils verborgenen inneren Anlagen der Menſchheit anſieht, ſo kann man einen gewiſſen maſchinenmäßigen Gang der Natur, nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, ſondern Zwecke der Natur ſind, gewahr werden. Ein jeder Staat ſtrebt, ſolange er einen anderen neben ſich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, ſich durch dieſes Unterwerfung zu vergrößern, und alſo zur Univerſalmonarchie, einer Verfaſſung, darin alle Freiheit und mit ihr, (was die Folge derſelben iſt,) Tugend, Geſchmack und Wiſſenſchaft erlöſchen müßte. Allein dieſes Ungeheuer, (in welchem die Geſetze allmählig ihre Kraft verlieren,) nachdem es alle benachbarte verſchlungen hat, löſet ſich endlich von ſelbſt auf und theilt ſich durch Aufruhr und Zwieſpalt in viele kleinere Staaten, die, anſtatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker) zu ſtreben, wiederum ihrerſeits jeder daſſelbe Spiel von Neuem anfangen, um den Krieg (dieſe Geiſel des menſchlichen Geſchlechts) ja nicht aufhören zu laſſen, der, ob er gleich nicht ſo unheilbar böſe iſt, als das Grab der allgemeinen Alleinherrſchaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu laſſen,) doch, wie ein Alter ſagte, mehr böſe Menſchen macht, als er deren wegnimmt.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

iſt,) keine beſſeren, die ſich mit der menſchlichen Natur vereinigen ließen, vorſchlagen können; ſo daß der philoſophiſche Chiliasmus, der auf den Zuſtand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ebenſo, wie der theologiſche, der auf des ganzen Menſchengeſchlechts vollendete moraliſche Beſſerung harrt, als Schwärmerei allgemein verlacht wird.

Der Grund dieſes Böſen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menſchen und den daraus entſpringenden natürlichen Neigungen geſetzt werden. Denn nicht allein, daß dieſe keine gerade Beziehung aufs Böſe haben, (vielmehr zu dem, was die moraliſche Geſinnung in ihrer Kraft beweiſen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben;) ſo dürfen wir ihr Daſein nicht verantworten, (wir können es auch nicht; weil ſie als anerſchaffen uns nicht zu Urhebern haben,) wohl aber den Hang zum Böſen, der, indem er die Moralität des Subjects betrifft, mithin in ihm, als einem frei handelnden Weſen angetroffen wird, als ſelbſt verſchuldet ihm muß zugerechnet werden können; ungeachtet der tiefen Einwurzelung deſſelben in die Willkühr, wegen welcher man ſagen muß, er ſei in dem Menſchen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieſes Böſen kann auch 2) nicht in einer Verderbniß der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft geſetzt werden; gleich als ob dieſe das Anſehen des Geſetzes ſelbſt in ſich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demſelben ableugnen könne; denn das iſt unmöglich. Sich als ein frei handelndes Weſen, und doch von dem, einem ſolchen angemeſſenen Geſetze (dem moraliſchen) entbunden denken, wäre ſoviel, als eine ohne alle Geſetze wirkende Urſache denken, (denn die Beſtimmung nach Naturgeſetzen fällt der Freiheit halber weg;) welches ſich widerſpricht. — Um alſo einen Grund des Moraliſch-Böſen im Menſchen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn ſie macht den Menſchen, indem ſie die Triebfedern, die aus der Freiheit entſpringen können, wegnimmt, zu einem blos thieriſchen; eine vom moraliſchen Geſetze aber freiſprechende, gleichſam boshafte Vernunft, (ein ſchlechthin böſer Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerſtreit

gegen das Geſetz ſelbſt zur Triebfeder, (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkühr nicht beſtimmt werden,) erhoben und ſo das Subject zu einem teufliſchen Weſen gemacht werden würde. — Keines von Beiden aber iſt auf den Menſchen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Daſein dieſes Hanges zum Böſen in der menſchlichen Natur, durch Erfahrungsbeweiſe des in der Zeit wirklichen Widerſtreits der menſchlichen Willkühr gegen das Geſetz, dargethan werden kann, ſo lehren uns dieſe doch nicht die eigentliche Beſchaffenheit deſſelben und den Grund dieſes Widerſtreits; ſondern dieſe, weil ſie eine Beziehung der freien Willkühr, (alſo einer ſolchen, deren Begriff nicht empiriſch iſt,) auf das moraliſche Geſetz als Triebfeder, (wovon der Begriff gleichfalls rein intellectuell iſt,) betrifft, muß aus dem Begriffe des Böſen, ſofern es nach Geſetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich iſt, a priori erkannt werden. Folgendes iſt die Entwickelung des Begriffs.

Der Menſch (ſelbſt der ärgſte) thut, in welchen Maximen es auch ſei, auf das moraliſche Geſetz nicht gleichſam rebelliſcher Weiſe (mit Aufkündigung des Gehorſams) Verzicht. Dieſes dringt ſich ihm vielmehr, kraft ſeiner moraliſchen Anlage, unwiderſtehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, ſo würde er es auch als hinreichenden Bewegungsgrund der Willkühr in ſeine oberſte Maxime aufnehmen, d. i. er würde moraliſch gut ſein. Er hängt aber doch auch, vermöge ſeiner gleichfalls ſchuldloſen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt ſie (nach dem ſubjectiven Princip der Selbſtliebe) auch in ſeine Maxime auf. Wenn er dieſe aber, als für ſich allein hinreichend zur Beſtimmung der Willkühr, in ſeine Maxime aufnähme, ohne ſich ans moraliſche Geſetz, (welches er doch in ſich hat,) zu kehren; ſo würde er moraliſch böſe ſein. Da er nun natürlicher Weiſe beide in dieſelbe aufnimmt, da er auch jede für ſich, wenn ſie allein wäre, zur Willensbeſtimmung hinreichend finden würde; ſo würde er, wenn der Unterſchied der Maximen blos auf den Unterſchied der Triebfedern (der Materie der Maximen), nämlich, ob das Geſetz oder der

Sinnenantrieb eine ſolche abgeben, ankäme, moraliſch gut und böſe zugleich ſein; welches ſich (nach der Einleitung) widerſpricht. Alſo muß der Unterſchied, ob der Menſch gut oder böſe ſei, nicht in dem Unterſchiede der Triebfedern, die er in ſeine Maximen aufnimmt, (nicht in dieſer ihrer Materie,) ſondern in der Unterordnung (der Form derſelben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht. Folglich iſt der Menſch, (auch der beſte) nur dadurch böſe, daß er die ſittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derſelben in ſeine Maximen, umkehrt; das moraliſche Geſetz zwar neben dem der Selbſtliebe in dieſelbe aufnimmt; da er aber inne wird, daß eines neben dem anderen nicht beſtehen kann, ſondern eines dem anderen, als ſeiner oberſten Bedingung untergeordnet werden müſſe, er die Triebfeder der Selbſtliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moraliſchen Geſetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberſte Bedingung der Befriedigung der erſteren in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden ſollte.

Bei dieſer Umkehrung der Triebfedern durch ſeine Maxime, wider die ſittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl ſo geſetzmäßig ausfallen, als ob ſie aus ächten Grundſätzen entſprungen wären; wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moraliſchen Geſetze eigen iſt, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen Glückſeligkeit, Einheit der Maximen, die ihnen ſonſt nicht zukommen kann, hineinzubringen, (z. B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man ſie zum Grundſatze annähme, uns der Aengſtlichkeit überhebt, unſeren Lügen die Uebereinſtimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derſelben ſelbſt zu verwickeln;) da dann der empiriſche Charakter gut, der intelligible aber immer noch böſe iſt.

Wenn nun ein Hang dazu in der menſchlichen Natur liegt, ſo iſt im Menſchen ein natürlicher Hang zum Böſen; und dieſer Hang ſelber, weil er am Ende doch in einer freien Willkühr geſucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, iſt moraliſch

böſe. Dieſes Böſe iſt radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang, durch menſchliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieſes nur durch gute Maximen geſchehen könnte, welches, wenn der oberſte ſubjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgeſetzt wird, nicht Statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich ſein, weil er in dem Menſchen als frei handelndem Weſen angetroffen wird.

Die Bösartigkeit der menſchlichen Natur iſt alſo nicht ſowohl Bosheit, wenn man dieſes Wort in ſtrenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Geſinnung (ſubjectives Princip der Maximen), das Böſe als Böſes zur Triebfeder in ſeine Maxime aufzunehmen, (denn die iſt teufliſch,) ſondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein böſes Herz heißt, zu nennen. Dieſes kann mit einem, im Allgemeinen guten Willen zuſammen beſtehen; und entſpringt aus der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, zu Befolgung ſeiner genommenen Grundſätze nicht ſtark genug zu ſein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (ſelbſt gut beabſichtigter Handlungen) nicht nach moraliſcher Richtſchnur von einander abzuſondern, und daher zuletzt, wenn es hoch kömmt, nur auf die Gemäßheit derſelben mit dem Geſetz, und nicht auf die Ableitung von demſelben, d. i. auf dieſes, als die alleinige Triebfeder zu ſehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine geſetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laſter entſpringt; ſo iſt die Denkungsart, ſich die Abweſenheit deſſelben ſchon für Angemeſſenheit der Geſinnung zum Geſetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, (da hiebei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, ſondern nur auf die Befolgung des Geſetzes dem Buchſtaben nach geſehen wird,) ſelbſt ſchon eine radicale Verkehrtheit im menſchlichen Herzen zu nennen.

Dieſe angeborne Schuld (reatus), welche ſo genannt wird, weil ſie ſich ſo früh, als ſich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menſchen äußert, wahrnehmen läßt, und nichtsdeſtoweniger doch aus der Freiheit entſprungen ſein muß und daher zugerechnet werden kann, kann in ihren zwei erſteren Stufen (der Gebrechlich-

keit, und der Unlauterkeit) als unvorſätzlich (culpa), in der dritten aber als vorſätzliche Schuld (dolus) beurtheilt werden; und hat zu ihrem Charakter eine gewiſſe Tücke des menſchlichen Herzens (dolus malus), ſich wegen ſeiner eigenen guten oder böſen Geſinnungen ſelbſt zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böſe nicht zur Folge haben, was ſie nach ihren Maximen wohl haben könnten, ſich ſeiner Geſinnung wegen nicht zu beunruhigen, ſondern vielmehr vor dem Geſetze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewiſſensruhe ſo vieler (ihrer Meinung nach gewiſſenhaften) Menſchen, wenn ſie mitten unter Handlungen, bei denen das Geſetz nicht zu Rathe gezogen ward, wenigſtens nicht das Meiſte galt, nur den böſen Folgen glücklich entwiſchten, und wohl gar die Einbildung von Verdienſt, keiner ſolcher Vergehungen ſich ſchuldig zu fühlen, mit denen ſie Andere behaftet ſehen; ohne doch nachzuforſchen, ob es nicht blos etwa Verdienſt des Glücks ſei, und ob nach der Denkungsart, die ſie in ihrem Inneren wohl aufdecken könnten, wenn ſie nur wollten, nicht gleiche Laſter von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umſtände der Zeit und des Orts, die in Verſuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können,) davon entfernt gehalten hätten. Dieſe Unredlichkeit, ſich ſelbſt blauen Dunſt vorzumachen, welche die Gründung ächter moraliſcher Geſinnung in uns abhält, erweitert ſich denn auch äußerlich zur Falſchheit und Täuſchung Anderer; welche, wenn ſie nicht Bosheit genannt werden ſoll, doch wenigſtens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient; und liegt in dem radicalen Böſen der menſchlichen Natur, welches, (indem es die moraliſche Urtheilskraft in Anſehung deſſen, wofür man einen Menſchen halten ſolle, verſtimmt und die Zurechnung innerlich und äußerlich ganz ungewiß macht,) den faulen Fleck unſerer Gattung ausmacht, der, ſo lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, ſich, wie er ſonſt wohl thun würde, zu entwickeln.

Ein Mitglied des engliſchen Parlaments ſtieß in der Hitze die Behauptung aus: „ein jeder Menſch hat ſeinen Preis, für den er

ſich weggibt." Wenn dieſes wahr iſt, (welches dann ein Jeder bei ſich ausmachen mag;) wenn es überall keine Tugend gibt, für die nicht ein Grad der Verſuchung gefunden werden kann, der vermögend iſt, ſie zu ſtürzen; wenn, ob der böſe oder gute Geiſt uns für ſeine Partei gewinne, es nur darauf ankömmt, wer das Meiſte bietet und die prompteſte Zahlung leiſtet: ſo möchte wohl vom Menſchen allgemein wahr ſein, was der Apoſtel ſagt: „es iſt hier kein Unterſchied, ſie ſind allzumal Sünder, — es iſt Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiſte des Geſetzes), auch nicht Einer."*)

IV.

Vom Urſprunge des Böſen in der menſchlichen Natur.

Urſprung (der erſte) iſt die Abſtammung einer Wirkung von ihrer erſten d. i. derjenigen Urſache, welche nicht wiederum Wirkung einer anderen Urſache von derſelben Art iſt. Er kann entweder als Vernunft- oder als Zeiturſprung in Betrachtung gezogen werden. In der erſten Bedeutung wird blos das Daſein der Wirkung betrachtet; in der zweiten das Geſchehen derſelben, mithin ſie als Begebenheit auf ihre Urſache in der Zeit bezogen. Wenn die Wirkung auf eine Urſache, die mit ihr doch nach Freiheitsgeſetzen verbunden iſt, bezogen wird, wie das mit dem mora-

*) Von dieſem Verdammungsurtheile der moraliſch richtenden Vernunft iſt der eigentliche Beweis nicht in dieſem, ſondern im vorigen Abſchnitte enthalten; dieſer enthält nur die Beſtätigung deſſelben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Böſen, in der oberſten Maxime der freien Willkühr in Beziehung aufs Geſetz, aufdecken kann, die als intelligible That vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus d. i. aus der Einheit der oberſten Maxime, bei der Einheit des Geſetzes, worauf ſie ſich bezieht, läßt ſich auch einſehen: warum der reinen intellectuellen Beurtheilung des Menſchen der Grundſatz der Ausſchließung des Mittleren zwiſchen Gut und Böſe zum Grunde liegen müſſe; indeſſen daß der empiriſchen Beurtheilung aus ſenſibler That (dem wirklichen Thun und Laſſen) der Grundſatz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwiſchen dieſen Extremen gebe, einerſeits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, anderſeits ein Poſitives der Miſchung, theils gut, theils böſe zu ſein. Aber die letztere iſt nur Beurtheilung der Moralität des Menſchen in der Erſcheinung, und iſt der erſteren im Endurtheile unterworfen.

liſch Böſen der Fall iſt; ſo wird die Beſtimmung der Willkühr zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Beſtimmungsgrunde in der Zeit, ſondern blos in der Vernunftvorſtellung verbunden gedacht, und kann nicht als von irgend einem vorhergehenden Zuſtande abgeleitet werden; welches dagegen allemal geſchehen muß, wenn die böſe Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Natururſache bezogen wird. Von den freien Handlungen, als ſolchen, den Zeitурſprung (gleich als von Naturwirkungen) zu ſuchen, iſt alſo ein Widerſpruch; mithin auch von der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, ſofern ſie als zufällig betrachtet wird, weil dieſe den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher, (ſo wie der Beſtimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt) lediglich in Vernunftvorſtellungen geſucht werden muß.

Wie nun aber auch der Urſprung des moraliſchen Böſen im Menſchen immer beſchaffen ſein mag, ſo iſt doch unter allen Vorſtellungsarten von der Verbreitung und Fortſetzung deſſelben durch alle Glieder unſerer Gattung und in allen Zeugungen die unſchicklichſte: es ſich als durch Anerbung von den erſten Eltern auf uns gekommen vorzuſtellen; denn man kann vom Moraliſch-Böſen eben das ſagen, was der Dichter vom Guten ſagt: — **Genus, et proavos, et *quae non fecimus ipsi*, Vix ea nostra puto***). —

---

*) Die drei ſogenannten oberen Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, ſich dieſe Vererbung verſtändlich machen: nämlich entweder als Erbkrankheit, oder Erbſchuld, oder Erbſünde. 1) Die mediciniſche Facultät würde ſich das erbliche Böſe etwa wie den Bandwurm vorſtellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung ſind, daß, da er ſonſt weder in einem Elemente außer uns, noch (von derſelben Art) in irgend einem anderen Thiere angetroffen wird, er ſchon in den erſten Eltern geweſen ſein müſſe. 2) Die Juriſtenfacultät würde es als die rechtliche Folge der Antretung einer, uns von dieſen hinterlaſſenen, aber mit einem ſchweren Verbrechen belaſteten Erbſchaft anſehen, (denn geboren werden iſt nichts Anderes, als den Gebrauch der Güter der Erde, ſofern ſie zu unſerer Fortdauer unentbehrlich ſind, erwerben.) Wir müſſen alſo Zahlung leiſten (büßen), und werden am Ende doch (durch den Tod) aus dieſem Beſitze geworfen. Wie recht iſt von Rechtswegen! 3) Die theologiſche Facultät würde dieſes Böſe als perſönliche Theilnehmung unſerer erſten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers anſehen;

Noch iſt zu merken: daß, wenn wir dem Urſprunge des Böſen nachforſchen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als peccatum in potentia) in Anſchlag bringen, ſondern nur das wirkliche Böſe gegebener Handlungen, nach ſeiner inneren Möglichkeit und dem, was zur Ausübung derſelben in der Willkühr zuſammenkommen muß, in Betrachtung ziehen.

Eine jede böſe Handlung muß, wenn man den Vernunfturſprung derſelben ſucht, ſo betrachtet werden, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stande der Unſchuld in ſie gerathen wäre. Denn wie auch ſein voriges Verhalten geweſen ſein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Natururſachen ſein mögen, imgleichen ob ſie in oder außer ihm anzutreffen ſeien; ſo iſt ſeine Handlung doch frei und durch keine dieſer Urſachen beſtimmt, kann alſo und muß immer als ein urſprünglicher Gebrauch ſeiner Willkühr beurtheilt werden. Er ſollte ſie unterlaſſen haben, in welchen Zeitumſtänden und Verbindungen er auch immer geweſen ſein mag; denn durch keine Urſache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Weſen zu ſein. Man ſagt zwar mit Recht: dem Menſchen werden auch die aus ſeinen ehemaligen freien, aber geſetzwidrigen Handlungen entſpringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur ſagen: man habe nicht nöthig, ſich auf dieſe Ausflucht einzulaſſen, und auszumachen, ob die letzteren frei ſein mögen, oder nicht, weil ſchon in der geſtändlich freien Handlung, die ihre Urſache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden iſt. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorſtehenden freien Handlung auch noch ſo böſe geweſen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur); ſo iſt es nicht allein ſeine Pflicht geweſen, beſſer zu ſein, ſondern es iſt jetzt noch ſeine Pflicht, ſich zu beſſern; er muß es alſo auch können, und iſt, wenn er es

---

entweder daß wir, (obzwar jetzt deſſen unbewußt) damals ſelbſt mitgewirkt haben, oder nur jetzt, unter ſeiner (als Fürſten dieſer Welt) Herrſchaft geboren, uns die Güter derſelben mehr, als den Oberbefehl des himmliſchen Gebieters gefallen laſſen, und nicht Treue genug beſitzen, uns davon loszureißen, dafür aber künftig auch ſein Loos mit ihm theilen müſſen.

nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben ſo fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten, (die von der Freiheit unzertrennlich iſt,) begabt, aus dem Stande der Unſchuld zum Böſen übergeſchritten wäre. — Wir können alſo nicht nach dem Zeitурſprunge, ſondern müſſen blos nach dem Vernunfturſprunge dieſer That fragen, um darnach den Hang d. i. den ſubjectiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unſere Maxime, wenn ein ſolcher iſt, zu beſtimmen und wo möglich zu erklären.

Hiemit ſtimmt nun die Vorſtellungsart, deren ſich die Schrift bedient, den Urſprung des Böſen als einen Anfang deſſelben in der Menſchengattung zu ſchildern, ganz wohl zuſammen; indem ſie ihn in einer Geſchichte vorſtellig macht, wo, was der Natur der Sache nach, (ohne auf Zeitbedingung Rückſicht zu nehmen,) als das Erſte gedacht werden muß, als ein ſolches der Zeit nach erſcheint. Nach ihr fängt das Böſe nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demſelben an, weil ſonſt der Anfang deſſelben nicht aus der Freiheit entſpringen würde; ſondern von der Sünde, (worunter die Uebertretung des moraliſchen Geſetzes als göttlichen Gebots verſtanden wird;) der Zuſtand des Menſchen aber, vor allem Hange zum Böſen, heißt der Stand der Unſchuld. Das moraliſche Geſetz ging, wie es auch beim Menſchen, als einem nicht reinen, ſondern von Neigungen verſuchten Weſen ſein muß, als Verbot voraus (1 Moſe 2, 16. 17). Anſtatt nun dieſem Geſetze, als hinreichender Triebfeder, (die allein unbedingt gut iſt, wobei auch weiter kein Bedenken Statt findet,) gerade zu folgen, ſah ſich der Menſch doch nach anderen Triebfedern um (3, 6), die nur bedingter Weiſe, (nämlich ſofern dem Geſetze dadurch nicht Eintrag geſchieht,) gut ſein können, und machte es ſich, wenn man die Handlung als mit Bewußtſein aus Freiheit entſpringend denkt, zur Maxime, dem Geſetze der Pflicht nicht aus Pflicht, ſondern auch allenfalls aus Rückſicht auf andere Abſichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluß jeder anderen Triebfeder ausſchließt, zu bezweifeln, hernach den Ge-

horſam gegen daſſelbe zu einem blos (unter dem Princip der Selbſtliebe) bedingten eines Mittels herabzuvernünfteln*), woraus dann endlich das Uebergewicht der ſinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Geſetz in die Maxime zu handeln aufgenommen und ſo geſündigt ward (3, 6). **Mutato nomine de te fabula narratur.** Daß wir es täglich eben ſo machen, mithin „in Adam Alle geſündigt haben" und noch ſündigen, iſt aus dem Obigen klar; nur daß bei uns ſchon ein angeborner Hang zur Uebertretung, in dem erſten Menſchen aber kein ſolcher, ſondern Unſchuld, der Zeit nach, vorausgeſetzt wird, mithin die Uebertretung bei dieſem ein Sündenfall heißt; ſtatt daß ſie bei uns, als aus der ſchon angebornen Bösartigkeit unſerer Natur erfolgend, vorgeſtellt wird. Dieſer Hang aber bedeutet nichts weiter, als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Böſen ſeinem Zeitanfange nach einlaſſen wollen, wie bei jeder vorſätzlichen Uebertretung die Urſachen in einer vorigen Zeit unſeres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Böſen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Böſen verfolgen müßten; welches bei dem erſten Menſchen, der ſchon mit völligem Vermögen ſeines Vernunftgebrauchs vorgeſtellt wird, nicht nöthig, auch nicht thunlich iſt; weil ſonſt jene Grundlage (der böſe Hang) gar anerſchaffen geweſen ſein müßte; daher ſeine Sünde unmittelbar, als aus der Unſchuld erzeugt, aufgeführt wird. — Wir müſſen aber von einer moraliſchen Beſchaffenheit, die uns ſoll zugerechnet werden, keinen Zeitурſprung ſuchen; ſo unvermeidlich dieſer auch iſt, wenn wir ihr zufälliges

*) Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moraliſche Geſetz, ohne ihm doch, als für ſich hinreichender Triebfeder, in ſeiner Maxime das Uebergewicht über alle andere Beſtimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, iſt geheuchelt, und der Hang dazu innere Falſchheit d. i. ein Hang, ſich in der Deutung des moraliſchen Geſetzes zum Nachtheil deſſelben ſelbſt zu belügen (3, 5); weswegen auch die Bibel (chriſtlichen Antheils) den Urheber des Böſen, (der in uns ſelbſt liegt,) den Lügner von Anfang nennt, und ſo den Menſchen in Anſehung deſſen, was der Hauptgrund des Böſen in ihm zu ſein ſcheint, charakteriſirt.

Daſein erklären wollen, (daher ihn auch die Schrift, dieſer unſerer Schwäche gemäß, ſo vorſtellig gemacht haben mag.)

Der Vernunfturſprung aber dieſer Verſtimmung unſerer Willkühr in Anſehung der Art, ſubordinirte Triebfedern zu Oberſt in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieſes Hanges zum Böſen, bleibt uns unerforſchlich, weil er ſelbſt uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberſte Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer böſen Maxime erfordern würde. Das Böſe hat nur aus dem Moraliſch-Böſen, (nicht den bloſen Schranken unſerer Natur) entſpringen können; und doch iſt die urſprüngliche Anlage, (die auch kein Anderer, als der Menſch ſelbſt verderben konnte, wenn dieſe Corruption ihm ſoll zugerechnet werden,) eine Anlage zum Guten; für uns iſt alſo kein begreiflicher Grund da, woher das moraliſche Böſe in uns zuerſt gekommen ſein könne. — Dieſe Unbegreiflichkeit, zuſammt der näheren Beſtimmung der Bösartigkeit unſerer Gattung drückt die Schrift in der Geſchichtserzählung*) dadurch aus, daß ſie das Böſe, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menſchen, ſondern in einem Geiſte von urſprünglich erhabener Beſtimmung voranſchickt; wodurch alſo der erſte Anfang alles Böſen überhaupt als für uns unbegreiflich, (denn woher bei jenem Geiſte das Böſe?) der Menſch aber nur als durch Verführung ins Böſe

*) Das hier Geſagte muß nicht dafür angeſehen werden, als ob es Schriftauslegung ſein ſolle, welche außerhalb den Grenzen der Befugniß der bloſen Vernunft liegt. Man kann ſich über die Art erklären, wie man ſich einen hiſtoriſchen Vortrag moraliſch zu Nutze macht, ohne darüber zu entſcheiden, ob das auch der Sinn des Schriftſtellers ſei, oder wir ihn nur hineinlegen; wenn er nur für ſich und ohne allen hiſtoriſchen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige iſt, nach welchem wir aus einer Schriftſtelle für uns etwas zur Beſſerung ziehen können, die ſonſt nur eine unfruchtbare Vermehrung unſerer hiſtoriſchen Erkenntniß ſein würde. Man muß nicht ohne Noth über etwas und das hiſtoriſche Anſehen deſſelben ſtreiten, was, ob es ſo oder anders verſtanden werde, nichts dazu beiträgt, ein beſſerer Menſch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne hiſtoriſchen Beweis erkannt wird, und gar ohne ihn erkannt werden muß. Das hiſtoriſche Erkenntniß, welches keine innere für Jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es Jeder halten mag, wie er es für ſich erbaulich findet.

gefallen, alſo nicht von Grund aus, (ſelbſt der erſten Anlage zum Guten nach) verderbt, ſondern als noch einer Beſſerung fähig, im Gegenſatze mit einem verführenden Geiſte d. i. einem ſolchen Weſen, dem die Verſuchung des Fleiſches nicht zur Milderung ſeiner Schuld angerechnet werden kann, vorgeſtellt, und ſo dem erſteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen iſt, übrig gelaſſen wird.

Allgemeine Anmerkung.†)

Von der Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Menſch im moraliſchen Sinne iſt oder werden ſoll, gut oder böſe, dazu muß er ſich ſelbſt machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung ſeiner freien Willkühr ſein; denn ſonſt könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moraliſch gut noch böſe ſein. Wenn es heißt: er iſt gut geſchaffen, ſo kann das nichts mehr bedeuten als: er iſt zum Guten erſchaffen und die urſprüngliche Anlage im Menſchen iſt gut; der Menſch iſt es ſelber dadurch noch nicht, ſondern nachdem er die Triebfedern, die dieſe Anlage enthält, in ſeine Maxime aufnimmt, oder nicht, (welches ſeiner freien Wahl gänzlich überlaſſen ſein muß), macht er, daß er gut oder böſe wird. Geſetzt, zum Gut- oder Beſſerwerden ſei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, ſo mag dieſe nur in der Verminderung der Hinderniſſe beſtehen, oder auch poſitiver Beiſtand ſein, der Menſch muß ſich doch vorher würdig machen, ſie zu empfangen, und dieſe Beihülfe annehmen, (welches nichts Geringes iſt,) d. i. die poſitive Kraftvermehrung in ſeine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menſchen erkannt werde.

Wie es nun möglich ſei, daß ein natürlicher Weiſe böſer Menſch

---

†) Was hier als „allgemeine Anmerkung" folgt, iſt in der 1. Ausg. als Nro. V bezeichnet.

ſich ſelbſt zum guten Menſchen mache, das überſteigt alle unſere Begriffe, denn wie kann ein böſer Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geſtändniſſe ein urſprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat*) und der Verfall vom Guten ins Böſe, (wenn man wohl bedenkt, daß dieſes aus der Freiheit entſpringt,) nicht begreiflicher iſt, als das Wiederaufſtehen aus dem Böſen zum Guten; ſo kann die Möglichkeit des letzteren nicht beſtritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erſchallt doch das Gebot: wir ſollen beſſere Menſchen werden, unvermindert in unſerer Seele; folglich müſſen wir es auch können, ſollte auch das, was wir thun können, für ſich allein unzureichend ſein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforſchlichen höheren Beiſtandes empfänglich machen. — Freilich muß hiebei vorausgeſetzt werden, daß ein Keim des Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiß nicht die Selbſtliebe**) ſein kann; die, als Princip aller unſerer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Böſen iſt.

---

*) Der der Anlage nach gute Baum iſt es noch nicht der That nach; denn wäre er es, ſo könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Menſch die für das moraliſche Geſetz in ihn gelegte Triebfeder in ſeine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Menſch, (der Baum ſchlechthin ein guter Baum) genannt.

**) Worte, die einen zwiefachen ganz verſchiedenen Sinn annehmen können, halten öfters die Ueberzeugung aus den klärſten Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, ſo kann auch Selbſtliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens (benevolentiae et complacentiae) eingetheilt werden, und beide müſſen, (wie ſich von ſelbſt verſteht,) vernünftig ſein. Die erſte in ſeine Maxime aufnehmen iſt natürlich, (denn wer wird nicht wollen, daß es ihm jederzeit wohl ergehe?) Sie iſt aber ſofern vernünftig, als theils in Anſehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem größten und dauerhafteſten Wohlergehen zuſammen beſtehen kann, theils zu jedem dieſer Beſtandſtücke der Glückſeligkeit die tauglichſten Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird ſie aber zum unbedingten Princip der Willkühr gemacht, ſo iſt ſie die Quelle eines unabſehlich großen Widerſtreits gegen die Sittlichkeit. — Eine vernünftige Liebe des

Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns, iſt alſo nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn dieſe, die in der Achtung fürs moraliſche Geſetz beſteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das Letztere möglich, ſo würden wir ſie auch nie wieder erwerben. Sie iſt alſo nur die Herſtellung der Reinigkeit deſſelben, als oberſten Grundes aller unſerer Maximen, nach welcher daſſelbe nicht blos mit anderen

---

Wohlgefallens an ſich ſelbſt kann nun entweder ſo verſtanden werden, daß wir uns in jenen ſchon genannten, auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen, (ſofern jener Zweck durch Befolgung derſelben erreicht wird,) wohlgefallen; und da iſt ſie mit der Liebe des Wohlgefallens gegen ſich ſelbſt einerlei; man gefällt ſich ſelbſt, wie ein Kaufmann, dem ſeine Handlungsſpeculationen gut einſchlagen, und der ſich wegen der dabei genommenen Maximen ſeiner guten Einſicht erfreut. Allein die Maxime der Selbſtliebe des unbedingten, (nicht von Gewinn oder Verluſt als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an ſich ſelbſt würde das innere Princip einer, allein unter der Bedingung der Unterordnung unſerer Maximen unter das moraliſche Geſetz uns möglichen Zufriedenheit ſein. Kein Menſch, dem die Moralität nicht gleichgültig iſt, kann an ſich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an ſich ſelbſt ſein, der ſich ſolcher Maximen bewußt iſt, die mit dem moraliſchen Geſetze in ihm nicht übereinſtimmen. Man könnte dieſe die Vernunftliebe ſeiner ſelbſt nennen, welche alle Vermiſchung anderer Urſachen der Zufriedenheit aus den Folgen ſeiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch ſich zu verſchaffenden Glückſeligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert. Da nun das Letztere die unbedingte Achtung fürs Geſetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letzteren Bedingung moraliſchen Selbſtliebe ſich das deutliche Verſtehen des Princips unnöthiger Weiſe erſchweren, indem man ſich im Zirkel herumdreht? (denn man kann ſich nur auf moraliſche Art ſelbſt lieben; ſoferne man ſich ſeiner Maxime bewußt iſt, die Achtung fürs Geſetz zur höchſten Triebfeder ſeiner Willkühr zu machen.) Glückſeligkeit iſt, unſerer Natur nach, für uns, als von Gegenſtänden der Sinnlichkeit abhängige Weſen, das Erſte und das, was wir unbedingt begehren. Ebendieſelbe iſt unſerer Natur nach, (wenn man überhaupt das, was uns angeboren iſt, ſo nennen will,) als mit Vernunft und Freiheit begabter Weſen, bei Weitem nicht das Erſte, noch auch unbedingt ein Gegenſtand unſerer Maximen; ſondern dieſes iſt die Würdigkeit glücklich zu ſein, d. i. die Uebereinſtimmung aller unſerer Maximen mit dem moraliſchen Geſetze. Daß dieſe nun objectiv die Bedingung ſei, unter welcher der Wunſch der erſteren allein mit der geſetzgebenden Vernunft zuſammenſtimmen kann, darin beſteht alle ſittliche Vorſchrift; und in der Geſinnung, auch nur ſo bedingt zu wünſchen, die ſittliche Denkungsart.

Triebfedern verbunden, oder wohl gar dieſen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, ſondern in ſeiner ganzen Reinigkeit als für ſich zureichende Triebfeder der Beſtimmung der Willkühr in dieſelbe aufgenommen werden ſoll. Das urſprünglich Gute iſt die Heiligkeit der Maximen in Befolgung ſeiner Pflicht; wodurch der Menſch, der dieſe Reinigkeit in ſeine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht ſelbſt heilig, (denn zwiſchen der Maxime und der That iſt noch ein großer Zwiſchenraum,) dennoch auf dem Wege dazu iſt, ſich ihr im unendlichen Fortſchritt zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſatz in Befolgung ſeiner Pflicht heißt auch Tugend, der Legalität nach, als ihrem empiriſchen Charakter (virtus phaenomenon). Sie hat alſo die beharrliche Maxime geſetzmäßiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkühr hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in dieſem Sinne nach und nach erworben, und heißt Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Geſetzes), durch die der Menſch vom Hange zum Laſter durch allmählige Reformen ſeines Verhaltens und Befeſtigung ſeiner Maximen in einen entgegengeſetzten Hang übergekommen iſt. Dazu iſt nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig; ſondern nur eine Aenderung der Sitten. Der Menſch findet ſich tugendhaft, wenn er ſich in Maximen, ſeine Pflicht zu beobachten, befeſtigt fühlt; obgleich nicht aus dem oberſten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; ſondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Geſundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbes willen u. ſ. w. zurück. Alle nach dem geprieſenen Princip der Glückſeligkeit. Daß aber Jemand nicht blos ein geſetzlich, ſondern ein moraliſch guter (Gott wohlgefälliger) Menſch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (virtus noumenon) werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf, als dieſer Vorſtellung der Pflicht ſelbſt, das kann nicht durch allmählige Reform, ſo lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, ſondern muß durch eine Revolution in der

Geſinnung in Menſchen, (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derſelben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Menſch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. 3, 5; verglichen mit 1 Moſ. 1, 2) und Aenderung des Herzens werden.

Wenn der Menſch aber im Grunde ſeiner Maximen verderbt iſt, wie iſt es möglich, daß er durch eigene Kräfte dieſe Revolution zu Stande bringe und von ſelbſt ein guter Menſch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu ſein, ſie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich iſt. Dieſes iſt nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmählige Reform aber für die Sinnesart, (welche jener Hinderniſſe entgegenſtellt,) nothwendig und daher auch dem Menſchen möglich ſein muß. Das iſt: wenn er den oberſten Grund ſeiner Maximen, wodurch er ein böſer Menſch war, durch eine einzige unwandelbare Entſchließung umkehrt (und hiemit einen neuen Menſchen anzieht); ſo iſt er ſofern, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Menſch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer ſolchen Reinigkeit des Princips, welches er ſich zur oberſten Maxime ſeiner Willkühr genommen hat, und der Feſtigkeit deſſelben, ſich auf dem guten, (obwohl ſchmalen) Wege eines beſtändigen Fortſchreitens vom Schlechten zum Beſſeren befinde. Dies iſt für denjenigen, der den intelligiblen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkühr) durchſchauet, für den alſo dieſe Unendlichkeit des Fortſchritts Einheit iſt, d. i. für Gott ſo viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Menſch ſein; und inſofern kann dieſe Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menſchen aber, die ſich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die ſie über die Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, ſchätzen können, iſt ſie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Beſſeren, mithin als allmählige Reform des Hanges zum Böſen, als verkehrter Denkungsart, anzuſehen.

Hieraus folgt, daß die moraliſche Bildung des Menſchen nicht

von der Beſſerung der Sitten, ſondern von der Umwandlung der Denkungsart und von der Gründung eines Charakters anfangen müſſe; ob man zwar gewöhnlicher Weiſe anders verfährt, und wider Laſter einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derſelben aber unberührt läßt. Nun iſt ſelbſt der eingeſchränkteſte Menſch des Eindrucks einer deſto größeren Achtung für eine pflichtmäßige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbſtliebe auf die Maxime der Handlung Einfluß haben könnten, entzieht; und ſelbſt Kinder ſind fähig, auch die kleinſte Spur von Beimiſchung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moraliſchen Werth verliert. Dieſe Anlage zum Guten wird dadurch, daß man das Beiſpiel ſelbſt von guten Menſchen, (was die Geſetzmäßigkeit derſelben betrifft,) anführt, und ſeine moraliſchen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurtheilen läßt, unvergleichlich cultivirt und geht allmählig in die Denkungsart über; ſo daß Pflicht blos für ſich ſelbſt in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. Allein tugendhafte Handlungen, ſo viel Aufopferung ſie auch gekoſtet haben mögen, bewundern zu lehren, iſt noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moraliſch Gute erhalten ſoll. Denn ſo tugendhaft Jemand auch ſei, ſo iſt doch Alles, was er immer Gutes thun kann, blos Pflicht; ſeine Pflicht aber thun, iſt nichts mehr, als das zu thun, was in der gewöhnlichen ſittlichen Ordnung iſt, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr iſt dieſe Bewunderung eine Abſtimmung unſeres Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Außerordentliches und Verdienſtliches wäre, ihr Gehorſam zu leiſten.

Aber Eines iſt in unſerer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge faſſen, wir nicht aufhören können, mit der höchſten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch ſeelenerhebend iſt; und das iſt: die urſprüngliche moraliſche Anlage in uns überhaupt. — Was iſt das, (kann man ſich ſelbſt fragen,) in uns, wodurch wir von der Natur durch ſo viel

Bedürfniſſe beſtändig abhängige Weſen, doch zugleich über dieſe in der Idee einer urſprünglichen Anlage (in uns) ſo weit erhoben werden, daß wir ſie insgeſammt für nichts, und uns ſelbſt des Daſeins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genuſſe, der uns doch das Leben allein wünſchenswerth machen kann, einem Geſetze zuwider nachhängen ſollten, durch welches unſere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheißen, noch zu drohen? Das Gewicht dieſer Frage muß ein jeder Menſch von der gemeinſten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der ſich aber nicht bis zur Nachforſchung des Begriffs der Freiheit, welcher allererſt aus dieſem Geſetze hervorgeht *), verſteigt, innigſt fühlen; und ſelbſt die Unbegreiflichkeit die-

*) Daß der Begriff der Freiheit der Willkühr nicht vor dem Bewußtſein des moraliſchen Geſetzes in uns vorhergehe, ſondern nur aus der Beſtimmbarkeit unſerer Willkühr durch dieſes, als ein unbedingtes Gebot, geſchloſſen werde; davon kann man ſich bald überzeugen, wenn man ſich fragt: ob man auch gewiß unmittelbar ſich eines Vermögens bewußt ſei, jede noch ſo große Triebfeder zur Uebertretung (**Phalaris licet imperet, ut sis Falsus, et admoto dictet perjuria tauro**) durch feſten Vorſatz überwältigen zu können. Jedermann wird geſtehen müſſen: er wiſſe nicht, ob, wenn ein ſolcher Fall einträte, er nicht in ſeinem Vorſatz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er ſolle ihm treu bleiben; und hieraus ſchließt er mit Recht: er müſſe es auch können, und ſeine Willkühr ſei alſo frei. Die, welche dieſe unerforſchliche Eigenſchaft als ganz begreiflich vorſpiegeln, machen durch das Wort Determinismus, (dem Satze der Beſtimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe,) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin beſtände, dieſen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch Niemand denkt; ſondern: wie der Prädeterminismus, nach welchem willkührliche Handlungen als Begebenheiten ihre beſtimmende Gründe in der vorhergehenden Zeit haben, (die mit dem, was ſie in ſich hält, nicht mehr in unſerer Gewalt iſt,) mit der Freiheit, nach welcher die Handlung ſowohl, als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geſchehens in der Gewalt des Subjects ſein muß, zuſammen beſtehen könne: das iſt's, was man einſehen will, und nie einſehen wird.

Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Weſen, zu vereinigen hat gar keine Schwierigkeit; weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung, (daß ſie gar nicht durch Gründe determinirt ſei,) d. i. nicht im Indeterminismus, (daß Gutes oder Böſes zu thun Gott gleich möglich ſein müſſe, wenn man ſeine Handlung frei nennen ſollte,) ſondern in der abſoluten Spontaneität beſteht, welche allein beim Prädeterminismus Gefahr läuft, wo der Beſtimmungsgrund der Handlung in der

ſer, eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeiſterung wirken und es zu den Aufopferungen ſtärken, welche ihm die Achtung für ſeine Pflicht nur auferlegen mag. Dieſes Gefühl der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Beſtimmung öfter rege zu machen, iſt als Mittel der Erweckung ſittlicher Geſinnungen vorzüglich anzupreiſen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unſerer Willkühr gerade entgegenwirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Geſetz, als der höchſten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die urſprüngliche ſittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten im menſchlichen Herzen in ihrer Reinigkeit wiederherzuſtellen.

Aber dieſer Wiederherſtellung durch eigene Kraftanwendung ſteht ja der Satz von der angebornen Verdorbenheit der Menſchen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit d. i. unſere Einſicht von der Möglichkeit derſelben betrifft, wie Alles deſſen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und ſofern nach Naturgeſetzen als nothwendig, und deſſen Gegentheil doch zugleich unter moraliſchen Geſetzen, als durch Freiheit möglich vorgeſtellt werden ſoll; aber der Möglichkeit dieſer Wiederherſtellung ſelbſt iſt er nicht entgegen. Denn wenn das moraliſche Geſetz gebietet, wir ſollen jetzt beſſere Menſchen ſein; ſo folgt unumgänglich, wir müſſen es auch können. Der Satz vom angebornen Böſen iſt in der moraliſchen Dogmatik von gar keinem Gebrauch; denn die Vorſchriften derſelben enthalten ebendieſelben Pflichten, und bleiben auch in derſelben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Uebertretung in uns ſei, oder nicht. In der moraliſchen Aſcetik aber will dieſer Satz mehr, aber doch nichts mehr ſagen, als: wir können in der ſittlichen Ausbildung der anerſchaffenen moraliſchen Anlage zum

---

vorigen Zeit iſt, mithin ſo, daß jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, ſondern in der Hand der Natur iſt, mich unwiderſtehlich beſtimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken iſt, dieſe Schwierigkeit wegfällt †).

†) Die Worte: „Den Begriff der Freiheit .... dieſe Schwierigkeit wegfällt." ſind erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

Guten, nicht von einer uns natürlichen Unſchuld den Anfang machen, ſondern müſſen von der Vorausſetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der urſprünglichen ſittlichen Anlage zuwider anheben, und weil der Hang dazu unvertilgbar iſt, mit der unabläſſigen Gegenwirkung gegen denſelben. Da dieſes nun blos auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortſchreitung vom Schlechten zum Beſſeren führt, ſo folgt: daß die Umwandlung der Geſinnung des böſen in die eines guten Menſchen in der Veränderung des oberſten inneren Grundes der Annehmung aller ſeiner Maximen dem ſittlichen Geſetze gemäß zu ſetzen ſei, ſofern dieſer neue Grund (das neue Herz) nun ſelbſt unveränderlich iſt. Zur Ueberzeugung aber hievon kann nun zwar der Menſch natürlicher Weiſe nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtſein, noch durch den Beweis ſeines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens, (der ſubjective erſte Grund ſeiner Maximen) ihm ſelbſt unerforſchlich iſt; aber auf den Weg, der dahin führt und der ihm von einer im Grunde gebeſſerten Geſinnung angewieſen wird, muß er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen; weil er ein guter Menſch werden ſoll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm ſelbſt gethan zugerechnet werden kann, als moraliſch-gut zu beurtheilen iſt.

Wider dieſe Zumuthung der Selbſtbeſſerung bietet nun die zur moraliſchen Bearbeitung von Natur verdroſſene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf, (wozu gehört: Gott ſelbſt das Glückſeligkeitsprincip zur oberſten Bedingung ſeiner Gebote anzudichten.) Man kann aber alle Religionen in die der Gunſtbewerbung (des bloſen Cultus), und die moraliſche d. i. die Religion des guten Lebenswandels eintheilen. Nach der erſteren ſchmeichelt ſich entweder der Menſch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nöthig habe, ein beſſerer Menſch zu werden, (durch Erlaſſung ſeiner Verſchuldungen;) oder auch, wenn ihm dieſes nicht möglich zu ſein ſcheint: Gott könne ihn wohl zum beſſeren Menſchen machen, ohne daß er ſelbſt etwas mehr dabei zu thun

habe, als darum zu bitten; welches, da es vor einem allſehenden Weſen nichts weiter iſt, als wünſchen, eigentlich nichts gethan ſein würde; denn wenn es mit dem bloſen Wunſch ausgerichtet wäre, ſo würde jeder Menſch gut ſein. Nach der moraliſchen Religion aber, (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die chriſtliche iſt,) iſt es ein Grundſatz: daß ein Jeder, ſo viel, als in ſeinen Kräften iſt, thun müſſe, um ein beſſerer Menſch zu werden; und nur alsdann, wenn er ſein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä 19, 12—16), wenn er die urſprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein beſſerer Menſch zu werden, er hoffen könne, was nicht in ſeinem Vermögen iſt, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch iſt es nicht ſchlechterdings nothwendig, daß der Menſch wiſſe, worin dieſe beſtehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie ſie geſchieht, zu einer gewiſſen Zeit offenbart worden, verſchiedene Menſchen zu einer anderen Zeit ſich verſchiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundſatz: „es iſt nicht weſentlich, und alſo nicht Jedermann nothwendig, zu wiſſen, was Gott zu ſeiner Seligkeit thue, oder gethan habe"; aber wohl, was er ſelbſt zu thun habe, um dieſes Beiſtandes würdig zu werden *).

---

*) †) Dieſe allgemeine Anmerkung iſt die erſte von den vieren, deren eine jedem Stücke dieſer Schrift angehängt iſt, und welche die Aufſchrift führen könnten: 1) von Gnadenwirkungen, 2) Wundern, 3) Geheimniſſen, 4) Gnadenmitteln. — Dieſe ſind gleichſam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; ſie gehören nicht innerhalb dieſelben, aber ſtoßen doch an ſie an. Die Vernunft im Bewußtſein ihres Unvermögens, ihrem moraliſchen Bedürfniß ein Genüge zu thun, dehnt ſich bis zu überſchwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne ſie doch als einen erweiterten Beſitz ſich zuzueignen. Sie beſtreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenſtände derſelben, aber ſie kann ſie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet ſogar darauf, daß, wenn in dem unerforſchlichen Felde des Uebernatürlichen noch etwas mehr iſt, als ſie ſich verſtändlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moraliſchen Unvermögens nothwendig wäre, dieſes ihrem guten Willen, auch

†) Das Folgende bis zu Ende des erſten Stücks iſt Zuſatz der 2. Ausg.

unerkannt zu Statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit deſſelben) reflectirenden nennen könnte, weil der dogmatiſche, der ſich als ein Wiſſen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermeſſen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für ſich ſelbſt (praktiſch) feſtſteht, wegzuräumen, iſt, wenn ſie transſcendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeſchäft (Parergon). Was den Nachtheil aus dieſen, auch moraliſch-transſcendenten Ideen anlangt, wenn wir ſie in die Religion einführen wollten, ſo iſt die Wirkung davon, nach der Ordnung der vier obbenannten Klaſſen, 1) der vermeinten inneren Erfahrung (Gnadenwirkungen) Schwärmerei, 2) der angeblichen äußeren Erfahrung (Wunder) Aberglaube, 3) der gewähnten Verſtandeserleuchtung in Anſehung des Uebernatürlichen (Geheimniſſe) Illuminatismus, Adeptenwahn, 4) der gewagten Verſuche aufs Uebernatürliche hin zu wirken (Gnadenmittel) Thaumaturgie, lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft, und zwar in vermeintlich moraliſcher (gottgefälliger) Abſicht. — Was aber dieſe allgemeine Anmerkung zum erſten Stück gegenwärtiger Abhandlung beſonders betrifft, ſo iſt die Herbeirufung der Gnadenwirkungen von der letzteren Art und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn dieſe ſich innerhalb ihren Grenzen hält; wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei dieſem aller Vernunftgebrauch aufhört. — Denn ſie theoretiſch woran kennbar zu machen, (daß ſie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen ſind,) iſt unmöglich, weil unſer Gebrauch des Begriffs von Urſache und Wirkung über Gegenſtände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann; die Vorausſetzung aber einer praktiſchen Benutzung dieſer Idee iſt ganz ſich ſelbſt widerſprechend. Denn als Benutzung würde ſie eine Regel von dem vorausſetzen, was wir (in gewiſſer Abſicht) Gutes ſelbſt zu thun haben, um etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten bedeutet gerade das Gegentheil, nämlich, daß das Gute (das moraliſche) nicht unſere, ſondern die That eines anderen Weſens ſein werde, wir alſo ſie durch Nichtsthun allein erwerben können, welches ſich widerſpricht. Wir können ſie alſo, als etwas Unbegreifliches, einräumen, aber ſie weder zum theoretiſchen, noch praktiſchen Gebrauch in unſere Maxime aufnehmen.

Der

philoſophiſchen Religionslehre

zweites Stück.

Zweites Stück.

Von dem

Kampf des guten Princips mit dem bösen

um die

Herrschaft über den Menschen.

Daß, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich blos ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei, das haben unter allen alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort Tugend, welches (sowohl im Griechischen, als Lateinischen) Muth und Tapferkeit bezeichnet und also einen Feind voraussetzt, zu erkennen gegeben. In diesem Betracht ist der Name Tugend ein herrlicher Name, und es kann ihm nicht schaden, daß er oft prahlerisch gemißbraucht und, (sowie neuerlich das Wort Aufklärung) bespöttelt worden. — Denn den Muth auffordern, ist schon zur Hälfte soviel, als ihn einflößen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hülfe harrende kleinmüthige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt, und ihn dieser Hülfe selbst unwürdig macht.

Aber jene wackeren Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen blos undisciplinirten, sich aber unverhohlen Jedermanns Bewußtsein offen darstellenden Neigungen zu suchen sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum desto gefährlicher ist. Sie boten die Weisheit gegen die Thorheit auf, die sich von Neigungen blos unvorsichtig

täuſchen läßt, anſtatt ſie wider die Bosheit (des menſchlichen Herzens) aufzurufen, die mit ſeelenverderbenden Grundſätzen die Geſinnung insgeheim untergräbt *).

Natürliche Neigungen ſind, an ſich ſelbſt betrachtet, gut d. i. unverwerflich, und es iſt nicht allein vergeblich, ſondern es wäre auch ſchädlich und tadelhaft, ſie ausrotten zu wollen; man muß ſie vielmehr nur bezähmen, damit ſie ſich unter einander nicht ſelbſt aufreiben, ſondern zur Zuſammenſtimmung in einem Ganzen, Glückſeligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieſes ausrichtet, heißt Klugheit. Nur das Moraliſch-Geſetzwidrige iſt an ſich ſelbſt böſe, ſchlechterdings verwerflich, und muß aus-

*) Dieſe Philoſophen nahmen ihr allgemeines moraliſches Princip von der Würde der menſchlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen) her, ein beſſeres und edleres konnten ſie auch nicht zum Grunde legen. Die moraliſchen Geſetze ſchöpften ſie nun unmittelbar aus der, auf ſolche Art allein geſetzgebenden und durch ſie ſchlechthin gebietenden Vernunft, und ſo war objectiv, was die Regel betrifft, und auch ſubjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menſchen einen unverdorbenen Willen beilegt, dieſe Geſetze unbedenklich in ſeine Maximen aufzunehmen, Alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzten Vorausſetzung lag eben der Fehler. Denn ſo früh wir auch auf unſeren ſittlichen Zuſtand unſere Aufmerkſamkeit richten mögen, ſo finden wir: daß mit ihm es nicht mehr res integra iſt, ſondern wir davon anfangen müſſen, das Böſe, was ſchon Platz genommen hat, (es aber, ohne daß wir es in unſere Maxime aufgenommen hätten, nicht würde haben thun können,) aus ſeinem Beſitz zu vertreiben: d. i. das erſte wahre Gute, was der Menſch thun kann, ſei, vom Böſen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, ſondern in der verkehrten Maxime und alſo in der Freiheit ſelbſt zu ſuchen iſt. Jene erſchweren nur die Ausführung der entgegengeſetzten guten Maxime; das eigentliche Böſe aber beſteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn ſie zur Uebertretung anreizen, nicht widerſtehen will, und dieſe Geſinnung iſt eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen ſind nur Gegner der Grundſätze überhaupt, (ſie mögen gut oder böſe ſein,) und ſofern iſt jenes edelmüthige Princip der Moralität als Vorübung (Disciplin der Neigungen überhaupt) zur Lenkſamkeit des Subjects durch Grundſätze vortheilhaft. Aber ſofern es ſpecifiſche Grundſätze des Sittlich-Guten ſein ſollen, und es gleichwohl als Maxime nicht ſind, ſo muß noch ein anderer Gegner derſelben im Subject vorausgeſetzt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu beſtehen hat, ohne welchen alle Tugenden, zwar nicht, wie jener Kirchenvater will, glänzende Laſter, aber doch glänzende Armſeligkeiten ſein würden; weil dadurch zwar öfters der Aufruhr geſtillt, der Aufrührer aber nie beſiegt und ausgerottet wird.

gerottet werden; die Vernunft aber, die das lehrt, noch mehr aber, wenn ſie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der Weisheit, in Vergleichung mit welcher das Laſter zwar auch Thorheit genannt werden kann, aber nur alsdenn, wenn die Vernunft genugſam Stärke in ſich fühlt, um es (und alle Anreize dazu) zu verachten, und nicht blos als ein zu fürchtendes Weſen zu haſſen, nnd ſich dagegen zu bewaffnen.

Wenn der Stoiker alſo den moraliſchen Kampf des Menſchen blos als Streit mit ſeinen (an ſich unſchuldigen) Neigungen, ſofern ſie als Hinderniſſe der Befolgung ſeiner Pflicht überwunden werden müſſen, dachte; ſo konnte er, weil er kein beſonderes poſitives (an ſich böſes) Princip annimmt, die Urſache der Uebertretung nur in der Unterlaſſung ſetzen, jene zu bekämpfen; da aber dieſe Unterlaſſung ſelbſt pflichtwidrig (Uebertretung), nicht bloſer Naturfehler iſt, und nun die Urſache derſelben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu erklären) in den Neigungen, ſondern nur in dem, was die Willkühr, als freie Willkühr beſtimmt, (im inneren erſten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverſtändniſſe ſind,) geſucht werden kann, ſo läßt ſich's wohl begreifen, wie Philoſophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig in Dunkel eingehüllt bleibt *) und obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen iſt, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem ſie den Kampf zu beſtehen glaubten.

*) Es iſt eine ganz gewöhnliche Vorausſetzung der Moralphiloſophie, daß ſich das Daſein des Sittlich-Böſen im Menſchen gar leicht erklären laſſe, und zwar aus der Macht der Triebfedern der Sinnlichkeit einerſeits, und aus der Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft (der Achtung fürs Geſetz) andererſeits, d. i. aus Schwäche. Aber alsdann müßte ſich das Sittlich-Gute (in der moraliſchen Anlage) in ihm noch leichter erklären laſſen; denn die Begreiflichkeit des einen iſt ohne die des anderen gar nicht denkbar. Nun iſt aber das Vermögen der Vernunft, durch die bloſe Idee eines Geſetzes über alle entgegenſtrebende Triebfedern Meiſter zu werden, ſchlechterdings unerklärlich; alſo iſt es auch unbegreiflich, wie die der Sinnlichkeit über eine mit ſolchem Anſehen gebietende Vernunft Meiſter werden können. Denn wenn alle Welt der Vorſchrift des Geſetzes gemäß verführe, ſo würde man ſagen: daß Alles nach der natürlichen Ordnung zuginge, und Niemand würde ſich einfallen laſſen, auch nur nach der Urſache zu fragen.

Es darf alſo nicht befremden, wenn ein Apoſtel dieſen unſichtbaren, nur durch ſeine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundſätze verderbenden Feind, als außer uns, und zwar als böſen Geiſt vorſtellig macht: „wir haben nicht mit Fleiſch und Blut (den natürlichen Neigungen), ſondern mit Fürſten und Gewaltigen — mit böſen Geiſtern zu kämpfen.“ Ein Ausdruck, der nicht um unſere Erkenntniß über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, ſondern nur um den Begriff des für uns Unergründlichen, für den praktiſchen Gebrauch anſchaulich zu machen, angelegt zu ſein ſcheint; denn übrigens iſt es zum Behuf des letzteren für uns einerlei, ob wir den Verführer blos in uns ſelbſt, oder auch außer uns ſetzen, weil die Schuld uns im letzteren Falle um nichts minder trifft, als im erſteren, als die wir von ihm nicht verführt werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverſtändniſſe wären*). — Wir wollen dieſe ganze Betrachtung in zwei Abſchnitte eintheilen.

---

*) Es iſt eine Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Moral: das Sittlich-Gute vom Sittlich-Böſen nicht wie den Himmel von der Erde, ſondern wie den Himmel von der Hölle unterſchieden vorzuſtellen; eine Vorſtellung, die zwar bildlich, und als ſolche empörend, nichtsdeſtoweniger aber ihrem Sinn nach philoſophiſch richtig iſt. — Sie dient nämlich dazu, zu verhüten: daß das Gute und Böſe, das Reich des Lichts und das Reich der Finſterniß, nicht als an einander grenzend und durch allmählige Stufen (der größeren und minderen Helligkeit) ſich in einander verlierend gedacht, ſondern durch eine unermeßliche Kluft von einander getrennt vorgeſtellt werde. Die gänzliche Ungleichartigkeit der Grundſätze, mit denen man unter einem oder dem anderen dieſer zwei Reiche Unterthan ſein kann, und zugleich die Gefahr, die mit der Einbildung von einer nahen Verwandtſchaft der Eigenſchaften, die zu einem oder dem anderen qualificiren, verbunden iſt, berechtigen zu dieſer Vorſtellungsart, die bei dem Schauderhaften, das ſie in ſich enthält, zugleich ſehr erhaben iſt.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Rechtsanſpruche des guten Princips auf die Herrſchaft über den Menſchen.

a) Perſonificirte Idee des guten Princips.

Das, was allein eine Welt zum Gegenſtande des göttlichen Rathſchluſſes und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, iſt die Menſchheit, (das vernünftige Weltweſen überhaupt) in ihrer moraliſchen Vollkommenheit, wovon, als oberſter Bedingung, die Glückſeligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchſten Weſens iſt. — Dieſer allein Gott wohlgefällige Menſch „iſt in ihm von Ewigkeit her;" die Idee deſſelben geht von ſeinem Weſen aus; er iſt ſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborner Sohn; „das Wort, (das Werde!) durch welches alle andere Dinge ſind, und ohne das nichts exiſtirt, was gemacht iſt;" (denn um ſeinet d. i. des vernünftigen Weſens in der Welt willen, ſo wie es ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach gedacht werden kann, iſt Alles gemacht.) — „Er iſt der Abglanz ſeiner Herrlichkeit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung ſeiner Geſinnungen können wir hoffen „Kinder Gottes zu werden" u. ſ. w.

Zu dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, iſt nun allgemeine Menſchenpflicht, wozu uns auch dieſe Idee ſelbſt, welche von der Vernunft uns zur Nachſtrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber ſind, ſondern ſie in dem Menſchen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie

auch nur habe empfänglich ſein können, kann man beſſer ſagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen ſei, daß es die Menſchheit angenommen habe, (denn es iſt nicht ebenſowohl möglich, ſich vorzuſtellen, wie der von Natur böſe Menſch das Böſe von ſelbſt ablege und ſich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das Letztere die Menſchheit, (die für ſich nicht böſe iſt,) annehme und ſich zu ihr herablaſſe.) Dieſe Vereinigung mit uns kann alſo als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angeſehen werden, wenn wir uns jenen göttlich geſinnten Menſchen, als Urbild für uns, ſo vorſtellen, wie er, obzwar ſelbſt heilig und als ſolcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, dieſe gleichwohl im größten Maaße übernimmt, um das Weltbeſte zu befördern; dagegen der Menſch, der nie von Schuld frei iſt, wenn er auch dieſelbe Geſinnung angenommen hat, die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch ſei, treffen mögen, doch als von ihm verſchuldet anſehen kann, mithin ſich der Vereinigung ſeiner Geſinnung mit einer ſolchen Idee, obzwar ſie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit, (mithin einer moraliſchen Vollkommenheit, ſo wie ſie an einem von Bedürfniſſen und Neigungen abhängigen Weltweſen möglich iſt,) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menſchen, der nicht allein alle Menſchenpflicht ſelbſt auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beiſpiel das Gute in größtmöglichem Umfange um ſich auszubreiten, ſondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen verſucht, dennoch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode um des Weltbeſten willen, und ſelbſt für ſeine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre. — Denn der Menſch kann ſich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moraliſchen Geſinnung iſt, machen, als wenn er ſie mit Hinderniſſen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend ſich vorſtellt.

Im praktiſchen Glauben an dieſen Sohn Gottes, (ſofern er vorgeſtellt wird, als habe er die menſchliche Natur ange-

nommen,) kann nun der Menſch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch ſelig) zu werden; d. i. der, welcher ſich einer ſolchen moraliſchen Geſinnung bewußt iſt, daß er glauben und auf ſich gegründetes Vertrauen ſetzen kann, er würde unter ähnlichen Verſuchungen und Leiden, (ſowie ſie zum Probirſtein jener Idee gemacht werden,) dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängig und ſeinem Beiſpiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein ſolcher Menſch, und auch nur der allein iſt befugt, ſich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenſtand iſt.

b) Objective Realität dieſer Idee.

Dieſe Idee hat ihre Realität in praktiſcher Beziehnng vollſtändig in ſich ſelbſt. Denn ſie liegt in unſerer moraliſch geſetzgebenden Vernunft. Wir ſollen ihr gemäß ſein, und wir müſſen es daher auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein dieſem Urbilde gemäßer Menſch zu ſein, vorher beweiſen, wie es bei Naturbegriffen unumgänglich nothwendig iſt, (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden,) ſo würden wir ebenſowohl auch Bedenken tragen müſſen, ſelbſt dem moraliſchen Geſetze das Anſehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Beſtimmungsgrund unſerer Willkühr zu ſein; denn wie es möglich ſei, daß die bloſe Idee einer Geſetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieſelbe ſein könne, als alle nur erdenklichen, die von Vortheilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingeſehen, noch durch Beiſpiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das Erſte betrifft, das Geſetz unbedingt gebietet, und das Zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menſchen gegeben hätte, der dieſem Geſetze unbedingten Gehorſam geleiſtet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein ſolcher zu ſein, doch unvermindert und für ſich ſelbſt einleuchtet. Es bedarf alſo keines Beiſpiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moraliſch wohlgefälligen Menſchen für uns zum Vorbilde zu machen; ſie liegt als ein ſolches ſchon in unſerer Vernunft. — Wer aber, um einen Menſchen für ein ſolches mit jener Idee übereinſtimmendes Beiſpiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch

etwas mehr, als was er ſieht, d. i. mehr, als einen gänzlich untadelhaften, ja ſo viel, als man nur verlangen kann, verdienſtvollen Lebenswandel, wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geſchehen ſein müßten, zur Beglaubigung fordert: der bekennt zugleich hiedurch ſeinen moraliſchen Unglauben, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweiſe durch Wunder gegründeter Glaube, (der nur hiſtoriſch iſt,) erſetzen kann; weil nur der Glaube an die praktiſche Gültigkeit jener Idee, die in unſerer Vernunft liegt, (welche auch allein allenfalls die Wunder als ſolche, die vom guten Princip herkommen möchten, bewähren, aber nicht von dieſen ihre Bewährung entlehnen kann,) moraliſchen Werth hat.

Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich ſein, in der das Beiſpiel von einem ſolchen Menſchen gegeben werde, (ſo weit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der inneren ſittlichen Geſinnung erwarten und verlangen kann;) denn dem Geſetz nach ſollte billig ein jeder Menſch ein Beiſpiel zu dieſer Idee an ſich abgeben; wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt; weil ihr kein Beiſpiel in der äußeren Erfahrung adäquat iſt, als welche das Innere der Geſinnung nicht aufdeckt, ſondern darauf, obzwar nicht mit ſtrenger Gewißheit, nur ſchließen läßt; (ja ſelbſt die innere Erfahrung des Menſchen an ihm ſelbſt läßt ihn die Tiefen ſeines Herzens nicht ſo durchſchauen, daß er von dem Grunde ſeiner Maximen, zu denen er ſich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Feſtigkeit durch Selbſtbeobachtung ganz ſichere Kenntniß erlangen könnte.)

Wäre nun ein ſolcher wahrhaftig göttlich geſinnter Menſch zu einer gewiſſen Zeit gleichſam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beiſpiel eines Gott wohlgefälligen Menſchen an ſich gegeben hätte, ſo weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann, (indeſſen, daß das Urbild eines ſolchen immer doch nirgend anders, als in unſerer Vernunft zu ſuchen iſt,) hätte er durch Alles dieſes ein unabſehlich großes moraliſches Gute in der Welt durch eine Revolu-

tion im Menschengeschlechte hervorgebracht; so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas Anderes, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen, (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben,) obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne. Denn in praktischer Absicht kann die Voraussetzung des Letzteren uns doch nichts vortheilen; weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns, (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muß, dessen Dasein in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, daß man nicht eben nöthig hat, außer seinem übernatürlichen Ursprunge ihn noch in einem besonderen Menschen hypostasirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach Allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein. Denn wenngleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur insoweit als menschlich gedacht würde: daß er mit denselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit denselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Uebertretung, wie wir, behaftet, aber doch soferne als übermenschlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, sondern angeborne unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm schlechterdings keine Uebertretung möglich sein ließe; so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich groß werden, daß jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum Beispiel aufgestellt werden könnte. Der Letztere würde sagen: man gebe mir einen ganz heiligen Willen, so wird alle Versuchung zum Bösen von selbsten an mir scheitern; man gebe mir die innere vollkommenste Gewißheit, daß, nach einem kurzen Erdenleben, ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmels sofort theilhaftig werden soll, so werde ich alle Leiden, so schwer sie auch immer sein mögen, bis zum schmählichsten Tode nicht allein willig, sondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen

und nahen Ausgang mit Augen vor mir ſehe. Zwar würde der Gedanke: daß jener göttliche Menſch im wirklichen Beſitze dieſer Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war, (und ſie nicht allererſt durch ſolche Leiden verdienen durfte,) daß er ſich derſelben für lauter Unwürdige, ſogar für ſeine Feinde willig entäußerte, um ſie vom ewigen Verderben zu erretten, unſer Gemüth zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn ſtimmen müſſen; imgleichen würde die Idee eines Verhaltens nach einer ſo vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorſchrift zur Befolgung geltend, er ſelbſt aber nicht als Beiſpiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Thunlichkeit und Erreichbarkeit eines ſo reinen und hohen moraliſchen Guts für uns, uns vorgeſtellt werden können*)

---

*) Es iſt freilich eine Beſchränktheit der menſchlichen Vernunft, die doch einmal von ihr nicht zu trennen iſt: daß wir uns keinen moraliſchen Werth von Belange an den Handlungen einer Perſon denken können, ohne zugleich ſie, oder ihre Aeußerung auf menſchliche Weiſe vorſtellig zu machen; obzwar damit eben nicht behauptet werden will, daß es an ſich (κατ' ἀλήθειαν) auch ſo bewandt ſei; denn wir bedürfen, um uns überſinnliche Beſchaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewiſſen Analogie mit Naturweſen. So legt ein philoſophiſcher Dichter dem Menſchen, ſofern er einen Hang zum Böſen in ſich zu bekämpfen hat, ſelbſt darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiß, einen höheren Rang auf der moraliſchen Stufenleiter der Weſen bei, als ſelbſt den Himmelsbewohnern, die, vermöge der Heiligkeit ihrer Natur, über alle mögliche Verleitung weggeſetzt ſind. (Die Welt mit ihren Mängeln — iſt beſſer, als ein Reich von willenloſen Engeln. Haller.) — Zu dieſer Vorſtellungsart bequemt ſich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menſchlichen Geſchlecht uns ihrem Grade nach faßlich zu machen, indem ſie ihm die höchſte Aufopferung beilegt, die nur ein liebendes Weſen thun kann, um ſelbſt Unwürdige glücklich zu machen; („alſo hat Gott die Welt geliebt" u. ſ. w.) ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, wie ein allgenugſames Weſen etwas von dem, was zu ſeiner Seligkeit gehört, aufopfern und ſich eines Beſitzes berauben könne. Das iſt der Schematismus der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Dieſen aber in einen Schematismus der Objectsbeſtimmung (zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes) zu verwandeln iſt Anthropomorphismus, der in moraliſcher Abſicht (in der Religion) von den nachtheiligſten Folgen iſt. — Hier will ich nur noch beiläufig anmerken, daß man im Aufſteigen vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen zwar wohl ſchematiſiren, (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich

Ebenderselbe göttlichgesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer würde doch nichtsdestoweniger von sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargestellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für Andere, nicht für sich selbst sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen stellt: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" Es ist aber der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für Jedermann Pflicht ist, keiner anderen, als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat. Eine solche Gesinnung mit allen, um des Weltbesten willen übernommenen Leiden, in dem Ideale der Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig; wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die

machen,) schlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem Ersteren zukömmt, daß es auch dem Letzteren beigelegt werden müsse, schließen (und so seinen Begriff erweiteren) könne, und dieses zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein solcher Schluß wider alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen), nothwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, daß es auch nothwendig dem Gegenstande selbst als sein Prädicat zukommen müsse. Ich kann nämlich nicht sagen: so wie ich mir die Ursache einer Pflanze (oder jedes organischen Geschöpfes und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders faßlich machen kann, als nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, daß ich ihr Verstand beilege; so muß auch die Ursache selbst (der Pflanze, der Welt überhaupt) Verstand haben; d. i. ihr Verstand beizulegen, ist nicht blos eine Bedingung meiner Faßlichkeit, sondern der Möglichkeit, Ursache zu sein, selbst. Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe†).

†) Vgl. Kritik d. Urtheilskr. (Bd. VII. S. 351).

unſrige iſt, ſofern dieſe in einem jener Geſinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel beſtehen müßte. Es muß aber doch eine Zueignung der erſteren um der letzten willen, wenn dieſe mit der Geſinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich ſein, obwohl ſie ſich begreiflich zu machen, noch großen Schwierigkeiten unterworfen iſt, die wir jetzt vortragen wollen.

e) Schwierigkeiten gegen die Realität dieſer Idee und Auflöſung derſelben.

Die erſte Schwierigkeit, welche die Erreichbarkeit jener Idee, der Gott wohlgefälligen Menſchheit in uns, in Beziehung auf die Heiligkeit des Geſetzgebers, bei dem Mangel unſerer eigenen Gerechtigkeit, zweifelhaft macht, iſt folgende. Das Geſetz ſagt: „ſeid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig iſt;" denn das iſt das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgeſtellt iſt. Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken ſollen, von dem Böſen, wovon wir ausgehen, iſt unendlich, und ſofern, was die That d. i. die Angemeſſenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Geſetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl ſoll die ſittliche Beſchaffenheit des Menſchen mit ihr übereinſtimmen. Sie muß alſo in der Geſinnung, in der allgemeinen und lauteren Maxime der Uebereinſtimmung des Verhaltens mit demſelben, als dem Keime, woraus alles Gute entwickelt werden ſoll, geſetzt werden, die von einem heiligen Princip ausgeht, welches der Menſch in ſeine oberſte Maxime aufgenommen hat. Eine Sinnesänderung, die auch möglich ſein muß, weil ſie Pflicht iſt. — Nun beſteht die Schwierigkeit darin, wie die Geſinnung für die That, welche jederzeit (nicht überhaupt, ſondern in jedem Zeitpuncte) mangelhaft iſt, gelten könne. Die Auflöſung derſelben aber beruht darauf: daß die letztere, als ein continuirlicher Fortſchritt von mangelhaftem Guten zum Beſſeren ins Unendliche, nach unſerer Schätzung, die wir in den Begriffen des Verhältniſſes der Urſache und Wirkungen unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeſchränkt ſind, immer mangelhaft bleibt; ſo,

daß wir das Gute in der Erscheinung, d. i. der That nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen; seinen Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem letzteren, wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellectuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel) nach, beurtheilt denken können*), und so der Mensch, unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne, in welchem Zeitpuncte auch sein Dasein abgebrochen werden möge.

Die zweite Schwierigkeit, welche sich hervorthut, wenn man den zum Guten strebenden Menschen in Ansehung dieses moralischen Guten selbst in Beziehung auf die göttliche Gütigkeit betrachtet, betrifft die moralische Glückseligkeit, worunter hier nicht die Versicherung eines immerwährenden Besitzes der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Uebeln und Genuß immer wachsender Vergnügen), als der physischen Glückseligkeit, sondern von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, (nie dakaus fallenden) Gesinnung verstanden wird, denn das beständige „Trachten nach dem Reiche Gottes", wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer solchen Gesinnung fest versichert wäre, würde eben so viel sein, als sich schon im Besitz dieses Reichs zu wissen, da denn der so gesinnte Mensch schon von selbst vertrauen würde, daß

*) Es muß nicht übersehen werden, daß hiemit nicht gesagt werden wolle: daß die Gesinnung die Ermangelung des Pflichtmäßigen, folglich das wirkliche Böse in dieser unendlichen Reihe zu vergüten dienen solle; (vielmehr wird vorausgesetzt, daß die Gott wohlgefällige moralische Beschaffenheit des Menschen in ihr wirklich anzutreffen sei,) sondern: daß die Gesinnung, welche die Stelle der Totalität dieser Reihe der ins Unendliche fortgesetzten Annäherung vertritt, nur den von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu sein, was man zu werden im Begriffe ist, ersetze; denn was die Vergütung der in diesem Fortschritte vorkommenden Uebertretungen betrifft, so wird diese bei der Auflösung der dritten Schwierigkeit in Betrachtung gezogen werden.

ihm „das Uebrige alles, (was phyſiſche Glückſeligkeit betrifft,) zufallen werde.“

Nun könnte man zwar den hierüber beſorgten Menſchen mit ſeinem Wunſche dahin verweiſen: „ſein (Gottes) Geiſt gibt Zeugniß unſerm Geiſt“ u. ſ. w. d. i. wer eine ſo lautere Geſinnung, als gefordert wird, beſitzt, wird von ſelbſt ſchon fühlen, daß er nie ſo tief fallen könne, das Böſe wiederum lieb zu gewinnen, allein es iſt mit ſolchen vermeinten Gefühlen überſinnlichen Urſprungs nur mißlich beſtellt; man täuſcht ſich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von ſich ſelbſt begünſtigt. Auch ſcheint es nicht einmal rathſam zu ſein, zu einem ſolchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, ſondern vielmehr zuträglicher (für die Moralität), „ſeine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu ſchaffen“, (ein hartes Wort, welches mißverſtanden, zur finſterſten Schwärmerei antreiben kann;) allein ohne alles Vertrauen zu ſeiner einmal angenommenen Geſinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derſelben fortzufahren, möglich ſein. Dieſes findet ſich aber, ohne ſich der ſüßen oder angſtvollen Schwärmerei zu überliefern, aus der Vergleichung ſeines bisher geführten Lebenswandels mit ſeinem gefaßten Vorſatze. — Denn der Menſch, welcher von der Epoche der angenommenen Grundſätze des Guten an ein genugſam langes Leben hindurch die Wirkung derſelben auf die That, d. i. auf ſeinen zum immer Beſſeren fortſchreitenden Lebenswandel wahrgenommen hat, und daraus auf eine gründliche Beſſerung in ſeiner Geſinnung nur vermuthungsweiſe zu ſchließen, Anlaß findet, kann doch auch vernünftiger Weiſe hoffen, daß, da dergleichen Fortſchritte, wenn ihr Princip nur gut iſt, die Kraft zu den folgenden immer noch vergrößern, er in dieſem Erdenleben dieſe Bahn nicht mehr verlaſſen, ſondern immer noch muthiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach dieſem ihm noch ein anderes Leben bevorſteht, er unter anderen Umſtänden allem Anſehen nach doch, nach ebendemſelben Princip, fernerhin darauf fortfahren und ſich dem, obgleich unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an ſich wahrgenommen hat, ſeine Ge-

sinnung für von Grunde aus gebessert halten darf. Dagegen der, welcher selbst bei oft versuchtem Vorsatze zum Guten dennoch niemals fand, daß er dabei Stand hielt, der immer ins Böse zurückfiel, oder wohl gar im Fortgange seines Lebens wahrnehmen mußte, aus dem Bösen ins Aergere gleichsam als auf einem Abhange, immer tiefer gefallen zu sein, vernünftiger Weise sich keine Hoffnung machen kann, daß, wenn er noch länger hier zu leben hätte, oder ihm auch ein künftiges Leben bevorstände, er es besser machen werde, weil er bei solchen Anzeigen das Verderben, als in seiner Gesinnung gewurzelt, ansehen müßte. Nun ist das Erstere ein Blick in eine unabsehliche, aber gewünschte und glückliche Zukunft, das Zweite dagegen in ein eben so unabsehliches Elend, d. i. Beides für Menschen, nach dem, was sie urtheilen können, in eine selige oder unselige Ewigkeit; Vorstellungen, die mächtig genug sind, um dem einen Theil zur Beruhigung und Befestigung im Guten, dem anderen zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen, so viel möglich, noch Abbruch zu thun, mithin zu Triebfedern zu dienen, ohne daß es nöthig ist, auch objectiv eine Ewigkeit des Guten oder Bösen für das Schicksal des Menschen dogmatisch als Lehrsatz vorauszusetzen*), mit welchen vermeinten

*) Es gehört unter die Fragen, aus denen der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde, (und die man deshalb Kinderfragen nennen könnte,) auch die: ob die Höllenstrafen endliche oder ewige Strafen sein werden? Würde das Erste gelehrt, so ist zu besorgen, daß Manche, (so wie Alle, die das Fegfeuer glauben, oder jener Matrose in Moore's Reisen,) sagen würden: „so hoffe ich, ich werde es aushalten können." Würde aber das Andere behauptet und zum Glaubenssymbol gezählt, so dürfte gegen die Absicht, die man damit hat, die Hoffnung einer völligen Strafiosigkeit nach dem ruchlosesten Leben herauskommen. Denn da in den Augenblicken der späten Reue, am Ende desselben, der um Rath und Trost befragte Geistliche es doch grausam und unmenschlich finden muß, ihm seine ewige Verwerfung anzukündigen und er zwischen dieser und der völligen Lossprechung kein Mittleres statuirt, (sondern entweder ewig, oder gar nicht gestraft,) †) so muß er ihm Hoffnung zum Letzteren machen; d. i. ihn in der Geschwindigkeit zu einem Gott wohlgefälligen Menschen umzuschaffen versprechen; da dann, weil zum Einschlagen in einen guten Lebenswandel nicht mehr Zeit ist, reuevolle Be-

†) Die Worte: „(sondern entweder ... gestraft,)" sind Zusatz der 2. Ausg.

Kenntniſſen und Behauptungen die Vernunft nur die Schranken ihrer Einſicht überſchreitet. Die gute und lautere Geſinnung, (die man einen guten uns regierenden Geiſt nennen kann,) deren man ſich bewußt iſt, führt alſo auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Feſtigkeit, obzwar nur mittelbar bei ſich, und iſt der Tröſter

---

kenntniſſe, Glaubensformeln, auch wohl Angelobungen eines neuen Lebens bei einem etwa noch längeren Aufſchub des Endes des gegenwärtigen die Stelle der Mittel vertreten. — Das iſt die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemäßen künftigen Schickſals als Dogma vorgetragen und nicht vielmehr der Menſch angewieſen wird, aus ſeinem bisherigen ſittlichen Zuſtande ſich einen Begriff vom künftigen zu machen und darauf, als die natürlich vorherzuſehenden Folgen deſſelben, ſelbſt zu ſchlieſſen; denn da wird die Unabſehlichkeit der Reihe derſelben unter der Herrſchaft des Böſen für ihn dieſelbe moraliſche Wirkung haben, (ihn anzutreiben, das Geſchehene, ſo viel ihm möglich iſt, durch Reparation oder Erſatz ſeinen Wirkungen nach noch vor dem Ende des Lebens ungeſchehen zu machen,) als von der angekündigten Ewigkeit deſſelben erwartet werden kann; ohne doch die Nachtheile des Dogma der letzteren, (wozu ohnedem weder Vernunfteinſicht, noch Schriftauslegung berechtigt,) bei ſich zu führen; da der böſe Menſch im Leben ſchon zum Voraus auf dieſen leicht zu erlangenden Pardon rechnet, oder am Ende deſſelben es nur mit den Anſprüchen der himmliſchen Gerechtigkeit auf ihn zu thun zu haben glaubt, die er mit bloſen Worten befriedigt, indeſſen daß die Rechte der Menſchen hiebei leer ausgehen und Niemand das Seine wieder bekommt, (ein ſo gewöhnlicher Ausgang dieſer Art der Explation, daß ein Beiſpiel vom Gegentheil beinahe unerhört iſt.) — Beſorgt man aber: daß ihn ſeine Vernunft durchs Gewiſſen zu gelinde beurtheilen werde, ſo irrt man ſich, wie ich glaube, ſehr. Denn eben darum, weil ſie frei iſt und ſelbſt über ihn, den Menſchen, ſprechen ſoll, iſt ſie unbeſtechlich, und wenn man ihm in einem ſolchen Zuſtande nur ſagt: daß es wenigſtens möglich ſei, er werde bald vor einem Richter ſtehen müſſen; ſo darf man ihn nur ſeinem eigenen Nachdenken überlaſſen, welches ihn aller Wahrſcheinlichkeit nach mit der größten Strenge richten wird. — Ich will dieſem noch ein Paar Bemerkungen beifügen. Der gewöhnliche Sinnſpruch: Ende gut, Alles gut, kann auf moraliſche Fälle zwar angewandt werden, aber nur, wenn unter dem guten Ende dasjenige verſtanden wird, da der Menſch ein wahrhaftig-guter Menſch wird. Aber woran will er ſich als einen ſolchen erkennen, da er es nur aus dem darauf folgenden beharrlich guten Lebenswandel ſchlieſſen kann, für dieſen aber am Ende des Lebens keine Zeit mehr da iſt? Von der Glückſeligkeit kann dieſer Spruch eher eingeräumt werden, aber auch nur in Beziehung auf den Standpunct, aus dem er ſein Leben anſieht, nicht aus dem Anfange, ſondern dem Ende deſſelben, indem er von da auf jenen zurückſieht. Ueberſtandene Leiden laſſen keine peinigende Rückerinnerung übrig, wenn man ſich ſchon geborgen ſieht, ſondern vielmehr ein Frohſein, welches

(Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. Gewißheit in Ansehung derselben ist dem Menschen weder möglich, noch so viel wir einsehen, moralisch zuträglich. Denn, (was wohl zu merken ist,) wir können dieses Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewußtsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen, weil wir diese nicht durchschauen können, sondern wir

---

den Genuß des nun eintretenden Glücks nur um desto schmackhafter macht, weil Vergnügen oder Schmerzen (als zur Sinnlichkeit gehörig), in der Zeitreihe enthalten, mit ihr auch verschwinden, und mit dem nun existirenden Lebensgenuß nicht ein Ganzes ausmachen, sondern durch diesen, als den nachfolgenden, verdrängt werden. Wendet man aber denselben Satz auf die Beurtheilung des moralischen Werths des bis dahin geführten Lebens an, so kann der Mensch sehr Unrecht haben, es so zu beurtheilen, ob er gleich dasselbe mit einem ganz guten Wandel beschlossen hat. Denn das moralisch subjective Princip der Gesinnung, wornach sein Leben beurtheilt werden muß, ist (als etwas Uebersinnliches) nicht von der Art, daß sein Dasein in Zeitabschnitte theilbar, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann, und da wir die Gesinnung nur aus den Handlungen (als Erscheinungen derselben) schließen können, so wird das Leben zum Behuf dieser Schätzung nur als Zeiteinheit d. i. als ein Ganzes in Betrachtung kommen; da dann die Vorwürfe aus dem ersten Theil des Lebens (vor der Besserung) eben so laut mitsprechen, als der Beifall im letzteren, und den triumphirenden Ton: Ende gut, Alles gut, gar sehr dämpfen möchten. — Endlich ist mit jener Lehre, von der Dauer der Strafen in einer anderen Welt, auch noch eine andere nahe verwandt, obgleich nicht einerlei, nämlich: „daß alle Sünden hier vergeben werden müssen;" daß die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeschlossen sein müsse, und Niemand hoffen könne, das hier Versäumte etwa dort noch einzubringen. Sie kann sich aber eben so wenig, wie die vorige, als Dogma ankündigen, sondern ist nur ein Grundsatz, durch welchen sich die praktische Vernunft im Gebrauche ihrer Begriffe des Uebersinnlichen die Regel vorschreibt, indessen sie sich bescheidet: daß sie von der objectiven Beschaffenheit des letzteren nichts weiß. Sie sagt nämlich nur so viel: wir können nur aus unserem geführten Lebenswandel schließen, ob wir Gott wohlgefällige Menschen sind, oder nicht, und da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schließt sich auch für uns die Rechnung, deren Facit es allein geben muß, ob wir uns für gerechtfertigt halten können, oder nicht. — Ueberhaupt, wenn wir statt der constitutiven Principien der Erkenntniß übersinnlicher Objecte, deren Einsicht uns doch unmöglich ist, unser Urtheil auf die regulativen, sich an dem möglichen praktischen Gebrauch derselben begnügenden Principien einschränkten, so würde es in gar vielen Stücken mit der menschlichen Weisheit besser stehen, und nicht vermeintliches Wissen dessen, wovon man im Grunde nichts weiß, grundlose, obzwar eine Zeit lang schimmernde Vernünfteiei zum endlich sich doch einmal daraus hervorfindenden Nachtheil der Moralität ausbrüten.

müſſen allenfalls nur aus den Folgen derſelben im Lebenswandel auf ſie ſchließen, welcher Schluß aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erſcheinungen der guten und böſen Geſinnung gezogen worden, vornehmlich die Stärke derſelben niemals mit Sicherheit zu erkennen gibt, am Wenigſten, wenn man ſeine Geſinnung gegen das vorausgeſehene nahe Ende des Lebens gebeſſert zu haben meint, da jene empiriſchen Beweiſe der Aechtheit derſelben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsſpruchs unſeres moraliſchen Werthes mehr gegeben iſt, und Troſtloſigkeit, (dafür aber die Natur des Menſchen bei der Dunkelheit aller Ausſichten über die Grenzen des Lebens hinaus ſchon von ſelbſt ſorgt, daß ſie nicht in wilde Verzweiflung ausſchlage,) die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurtheilung ſeines ſittlichen Zuſtandes iſt.

Die dritte und dem Anſcheine nach größte Schwierigkeit, welche jeden Menſchen, ſelbſt nachdem er den Weg des Guten eingeſchlagen hat, doch in der Aburtheilung ſeines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorſtellt, iſt folgende. — Wie es auch mit der Annehmung einer guten Geſinnung an ihm zugegangen ſein mag, und ſogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, ſo fing er doch vom Böſen an, und dieſe Verſchuldung iſt ihm nie auszulöſchen möglich. Daß er nach ſeiner Herzensänderung keine neue Schulden mehr macht, kann er nicht dafür anſehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Ueberſchuß über das, was er jedesmal an ſich zu thun ſchuldig iſt, herausbringen; denn es iſt jederzeit ſeine Pflicht, alles Gute zu thun, was in ſeinem Vermögen ſteht. — Dieſe urſprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige iſt, was, und nichts mehr, wir unter dem radicalen Böſen verſtanden (ſ. das erſte Stück), kann aber auch, ſo viel wir nach unſerem Vernunftrecht einſehen, nicht von einem Anderen getilgt werden; denn ſie iſt keine transmiſſible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldſchuld, (bei der es dem Gläubiger einerlei iſt,

ob der Schuldner selbst oder ein Anderer für ihn bezahlt,) auf einen Anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmüthig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. — Da nun das Sittlich-Böse, (Uebertretung des moralischen Gesetzes, als göttlichen Gebotes, Sünde genannt,) nicht sowohl wegen der Unendlichkeit des höchsten Gesetzgebers, dessen Autorität dadurch verletzt worden, (von welchem überschwenglichen Verhältnisse des Menschen zum höchsten Wesen wir nichts verstehen,) sondern als ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt, (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Uebertretungen,) eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld bei sich führt, (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen, mithin nur die That und darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist,) so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben.

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf Folgendem: der Richterausspruch eines Herzenskündigers muß als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben, den vom Gesetze abweichenden, oder damit zusammenstimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menschen eine über das in ihm vorher mächtige böse Princip die Oberhand habende gute Gesinnung vorausgesetzt, und es ist nun die Frage: ob die moralische Folge der ersteren, die Strafe, (mit anderen Worten, die Wirkung des Mißfallens Gottes an dem Subjecte,) auch auf seinen Zustand in der gebesserten Gesinnung könne gezogen werden, in der er schon ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Da hier die Frage nicht ist: ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde, (als woran Niemand zweifelt,) so soll sie (in dieser Untersuchung)

nicht als vor der Beſſerung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derſelben, da der Menſch ſchon im neuen Leben wandelt und moraliſch ein anderer Menſch iſt, dieſer ſeiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menſchen) angemeſſen angenommen werden, gleichwohl aber muß der höchſten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie ſtraflos ſein kann, ein Genüge geſchehen. Da ſie alſo weder vor, noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß und doch nothwendig iſt; ſo würde ſie als in dem Zuſtande der Sinnesänderung ſelbſt ihr angemeſſen und ausgeübt gedacht werden müſſen. Wir müſſen alſo ſehen, ob in dieſem letzteren ſchon durch den Begriff einer moraliſchen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgeſinnte Menſch als von ihm (in anderer Beziehung) verſchuldete und als ſolche Strafen anſehen kann*), wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geſchieht. — Die Sinnesänderung iſt nämlich ein Ausgang vom Böſen, und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten, und das Anziehen des neuen Menſchen, da das Subject der Sünde, (mithin auch

*) Die Hypotheſe: alle Uebel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Uebertretungen anzuſehen, kann nicht ſowohl, als zum Behuf einer Theodicee, oder als Erfindung zum Behuf der Prieſterreligion (des Cultus) erſonnen, angenommen werden, (denn ſie iſt zu gemein, um ſo künſtlich ausgedacht zu ſein;) ſondern liegt vermuthlich der menſchlichen Vernunft ſehr nahe, welche geneigt iſt, den Lauf der Natur an die Geſetze der Moralität anzuknüpfen, und die daraus den Gedanken ſehr natürlich hervorbringt: daß wir zuvor beſſere Menſchen zu werden ſuchen ſollen, ehe wir verlangen können, von den Uebeln des Lebens befreit zu werden, oder ſie durch überwiegendes Wohl zu vergüten. — Darum wird der erſte Menſch (in der heiligen Schrift), als zur Arbeit, wenn er eſſen wollte, ſein Weib, daß ſie mit Schmerzen Kinder gebären ſollte, und beide als zum Sterben, um ihrer Uebertretung willen, verdammt vorgeſtellt, obgleich nicht abzuſehen iſt, wie, wenn dieſe auch nicht begangen worden, thieriſche mit ſolchen Gliedmaßen verſehene Geſchöpfe ſich einer anderen Beſtimmung hätten gewärtigen können. Bei den Hindus ſind die Menſchen nichts Anderes, als in thieriſche Körper zur Strafe für ehemalige Verbrechen eingeſperrte Geiſter (*Dewas* genannt), und ſelbſt ein Philoſoph (Mallebranche) wollte den vernunftloſen Thieren lieber gar keine Seelen und hiemit auch keine Gefühle beilegen, als einräumen, daß die Pferde ſo viel Plagen ausſtehen müßten „ohne doch vom verbotenen Heu gefreſſen zu haben."

allen Neigungen, ſofern ſie dazu verleiten,) abſtirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber als intellectueller Beſtimmung ſind nicht zwei durch eine Zwiſchenzeit getrennte moraliſche Actus enthalten, ſondern ſie iſt nur ein einiger, weil die Verlaſſung des Böſen nur durch die gute Geſinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich iſt, und ſo umgekehrt. Das gute Princip iſt alſo in der Verlaſſung der böſen ebenſowohl, als in der Annehmung der guten Geſinnung enthalten, und der Schmerz, der die erſte rechtmäßig begleitet, entſpringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Geſinnung in die gute iſt als „(das Abſterben am alten Menſchen, Kreuzigung des Fleiſches,)" an ſich ſchon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Menſch in der Geſinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen übernimmt; die aber doch eigentlich einem Anderen, nämlich dem alten, (denn dieſer iſt moraliſch ein anderer,) als Strafe gebührten. — Ob er alſo gleich phyſiſch (ſeinem empiriſchen Charakter als Sinnenweſen nach betrachtet) ebenderſelbe ſtrafbare Menſch iſt und als ein ſolcher vor einem moraliſchen Gerichtshofe, mithin auch von ihm ſelbſt gerichtet werden muß, ſo iſt er doch in ſeiner neuen Geſinnung (als intelligibles Weſen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem dieſe die That vertritt, moraliſch ein anderer, und dieſe in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in ſich aufgenommen hat, oder, (wenn wir dieſe Idee perſonificiren,) dieſer ſelbſt trägt für ihn, und ſo auch für Alle, die an ihn (praktiſch) glauben, als Stellvertreter die Sündenſchuld, thut durch Leiden und Tod der höchſten Gerechtigkeit als Erlöſer genug, und macht als Sachverwalter, daß ſie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erſcheinen, nur daß (in dieſer Vorſtellungsart) jenes Leiden, was der neue Menſch, indem er dem alten abſtirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß *), an dem Repräſentanten

*) Auch die reinſte moraliſche Geſinnung bringt am Menſchen als Weltweſen doch nichts mehr, als ein continuirliches Werden eines Gott wohlgefälligen Subjects der That nach, (die in der Sinnenwelt angetroffen wird,)

der Menſchheit als ein für allemal erlittener Tod vorgeſtellt wird. — Hier iſt nun derjenige Ueberſchuß über das Verdienſt der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienſt, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit das, was bei uns im Erdenleben, (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloſen Werden iſt, (nämlich ein Gott wohlgefälliger Menſch zu ſein,) uns gleich, als ob wir ſchon hier im vollen Beſitz deſſelben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanſpruch (nach der empiriſchen Selbſterkenntniß)*); ſo weit wir

---

hervor. Der Qualität nach, (da ſie als überſinnlich gegründet gedacht werden muß,) ſoll und kann ſie zwar heilig und der ſeines Urbildes gemäß ſein; dem Grade nach, — wie ſie ſich in Handlungen offenbart, — bleibt ſie immer mangelhaft und von der erſteren unendlich weit abſtehend. Demungeachtet vertritt dieſe Geſinnung, weil ſie den Grund des continuirlichen Fortſchritts im Ergänzen dieſer Mangelhaftigkeit enthält, als intellectuelle Einheit des Ganzen, die Stelle der That in ihrer Vollendung. Allein nun fragt's ſich: kann wohl derjenige, „an dem nichts Verdammliches iſt," oder ſein muß, ſich gerechtfertigt glauben, und ſich gleichwohl die Leiden, die ihm auf dem Wege zu immer größerem Guten zuſtoßen, immer noch als ſtrafend zurechnen, alſo hiedurch eine Strafbarkeit, mithin auch eine Gott mißfällige Geſinnung bekennen? Ja, aber nur in der Qualität des Menſchen, den er continuirlich auszieht. Was ihm in jener Qualität, (der des alten Menſchen,) als Strafe gebühren würde, (und das ſind alle Leiden und Uebel des Lebens überhaupt,) das nimmt er in der Qualität des neuen Menſchen freudig, blos um des Guten willen, über ſich; folglich werden ſie ihm ſofern und als einem ſolchen nicht als Strafen zugerechnet, ſondern der Ausdruck will nur ſo viel ſagen: alle ihm zuſtoßende Uebel und Leiden, die der alte Menſch ſich als Strafe hätte zurechnen müſſen, und die er ſich auch, ſofern er ihm abſtirbt, wirklich als ſolche zurechnet, die nimmt er, in der Qualität des neuen, als ſo viel Anläſſe der Prüfung und Uebung ſeiner Geſinnung zum Guten willig auf, wovon ſelbſt jene Beſtrafung die Wirkung und zugleich die Urſache, mithin auch von derjenigen Zufriedenheit und moraliſchen Glückſeligkeit iſt, welche im Bewußtſein ſeines Fortſchritts im Guten, (der mit der Verlaſſung des Böſen ein Actus iſt,) beſteht; dahingegen ebendieſelben Uebel in der alten Geſinnung nicht allein als Strafen hatten gelten, ſondern auch als ſolche empfunden werden müſſen, weil ſie, ſelbſt als bloſe Uebel betrachtet, doch demjenigen gerade entgegengeſetzt ſind, was ſich der Menſch in ſolcher Geſinnung als phyſiſche Glückſeligkeit zu ſeinem einzigen Ziele macht.

*) †) Sondern nur Empfänglichkeit, welche Alles iſt, was wir unſererſeits uns beilegen können; der Rathſchluß aber eines Oberen zu Er-

†) Dieſe Anmerkung, auf welche im Texte des Originals des Verweiſungszeichen fehlt, iſt Zuſatz der 2. Ausg. Dem Zuſammenhange nach ſcheint ſie ſich auf die hier bezeichnete Stelle zu beziehen.

uns ſelbſt kennen, (unſere Geſinnung nicht unmittelbar, ſondern nur nach unſeren Thaten ermeſſen,) ſo daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es iſt alſo immer nur ein Urtheilsſpruch aus Gnade, obgleich, (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebeſſerten Geſinnung liegt, die aber Gott allein kennt,) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entſchlagen werden.

Es kann nun noch gefragt werden, ob dieſe Deduction der Idee einer Rechtfertigung des zwar verſchuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Geſinnung übergegangenen Menſchen irgend einen praktiſchen Gebrauch habe und welcher es ſein könne. Es iſt nicht abzuſehen, welcher poſitive Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen ſei; da in jener Unterſuchung die Bedingung zum Grunde liegt, daß der, den ſie angeht, in der erforderlichen guten Geſinnung ſchon wirklich ſei, auf deren Behuf (Entwickelung und Beförderung) aller praktiſche Gebrauch moraliſcher Begriffe eigentlich abzweckt; denn was den Troſt betrifft, ſo führt ihn eine ſolche Geſinnung für den, der ſich ihrer bewußt iſt, (als Troſt und Hoffnung, nicht als Gewißheit,) ſchon bei ſich. Sie iſt alſo inſofern nur die Beantwortung einer ſpeculativen Frage, die aber darum nicht mit Stillſchweigen übergangen werden kann, weil ſonſt der Vernunft vorgeworfen werden könnte, ſie ſei ſchlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Losſprechung des Menſchen von ſeiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen; ein Vorwurf, der ihr in mancherlei, vornehmlich in moraliſcher Rückſicht nachtheilig ſein könnte. Allein der negative Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menſchen gezogen werden kann, erſtreckt ſich ſehr weit. Denn man ſieht aus der gedachten Deduction: daß nur unter der Vorausſetzung der gänzlichen Herzensänderung ſich für den mit Schuld belaſteten Menſchen

---

theilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter, als die (moraliſche) Empfänglichkeit hat, heißt Gnade.

vor der himmliſchen Gerechtigkeit Losſprechung denken laſſe, mithin alle Expiationen, ſie mögen von der büßenden oder feierlichen Art ſein, alle Anrufungen und Hochpreiſungen, (ſelbſt die des ſtellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der erſteren nicht erſetzen, oder, wenn dieſe da iſt, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im Mindeſten vermehren können; denn dieſes Ideal muß in unſerer Geſinnung aufgenommen ſein, um an der Stelle der That zu gelten. Ein Anderes enthält die Frage: was ſich der Menſch von ſeinem geführten Lebenswandel am Ende deſſelben zu verſprechen, oder was er zu fürchten habe. Hier muß er allererſt ſeinen Charakter wenigſtens einigermaßen kennen; alſo, wenn er gleich glaubt, es ſei mit ſeiner Geſinnung eine Beſſerung vorgegangen, die alte (verderbte), von der er ausgegangen iſt, zugleich mit in Betrachtung ziehen, und was und wie viel von der erſteren er abgelegt habe, und welche Qualität (ob lautere oder noch unlautere) ſowohl, als welchen Grad die vermeinte neue Geſinnung habe, abnehmen können, um die erſte zu überwinden und den Rückfall in dieſelbe zu verhüten; er wird ſie alſo durchs ganze Leben nachzuſuchen haben. Da er alſo von ſeiner wirklichen Geſinnung durch unmittelbares Bewußtſein gar keinen ſicheren und beſtimmten Begriff bekommen, ſondern ihn nur aus ſeinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann; ſo wird er für das Urtheil des künftigen Richters, (des aufwachenden Gewiſſens in ihm ſelbſt, zugleich mit der herbeigerufenen empiriſchen Selbſterkenntniß,) ſich keinen anderen Zuſtand zu ſeiner Ueberführung denken können, als daß ihm ſein ganzes Leben dereinſt werde vor Augen geſtellt werden, nicht blos ein Abſchnitt deſſelben, vielleicht der letzte und für ihn noch günſtigſte; hiemit aber würde er von ſelbſt die Ausſicht in ein noch weiter fortgeſetztes Leben, (ohne ſich hier Grenzen zu ſetzen,) wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen. Hier kann nun nicht die zuvor erkannte Geſinnung die That vertreten laſſen, ſondern umgekehrt, er ſoll aus der ihm vorgeſtellten That ſeine Geſinnung abnehmen. Was meint der Leſer wohl, wird blos dieſer Gedanke, welcher dem Menſchen, (der eben nicht der ärgſte ſein darf,) Vieles

in die Erinnerung zurückruft, was er ſonſt leichtſinniger Weiſe längſt aus der Acht gelaſſen hat, wenn man ihm auch nichts weiter ſagte, als: er habe Urſache zu glauben, er werde dereinſt vor einem Richter ſtehen, von ſeinem künftigen Schickſal nach ſeinem bisher geführten Lebenswandel urtheilen? Wenn man im Menſchen den Richter, der in ihm ſelbſt iſt, anfragt, ſo beurtheilt er ſich ſtrenge; denn er kann ſeine Vernunft nicht beſtechen; ſtellt man ihm aber einen anderen Richter vor, ſo wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will, ſo hat er wider ſeine Strenge vieles vom Vorwande der menſchlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einzuwenden, und überhaupt denkt er, ihm beizukommen: es ſei, daß er durch reuige, nicht aus wahrer Geſinnung der Beſſerung entſpringende Selbſtpeinigungen der Beſtrafung von ihm zuvorzukommen, oder ihn durch Bitten und Flehen, auch durch Formeln und für gläubig ausgegebene Bekenntniſſe zu erweichen denkt; und wenn ihm hiezu Hoffnung gemacht wird (nach dem Sprichwort: Ende gut, Alles gut,) ſo macht er darnach ſchon frühzeitig ſeinen Anſchlag, um nicht ohne Noth zu viel am vergnügten Leben einzubüßen, und beim nahen Ende deſſelben doch in der Geſchwindigkeit die Rechnung zu ſeinem Vortheile abzuſchließen*).

---

*)†) Die Abſicht derer, die am Ende des Lebens einen Geiſtlichen rufen laſſen, iſt gewöhnlich: daß ſie an ihm einen Tröſter haben wollen; nicht wegen der phyſiſchen Leiden, welche die letzte Krankheit, ja auch nur die natürliche Furcht vor dem Tod mit ſich führt, (denn darüber kann der Tod ſelber, der ſie beendigt, Tröſter ſein,) ſondern wegen der moraliſchen, nämlich der Vorwürfe des Gewiſſens. Hier ſollte nun dieſes eher aufgeregt und geſchärft werden, um, was noch Gutes zu thun, oder Böſes in ſeinen übrig bleibenden Folgen zu vernichten (repariren) ſei, ja nicht zu verabſäumen, nach der Warnung: „ſei willfährig deinem Widerſacher, (dem, der einen Rechtsanſpruch wider dich hat,) ſo lange du noch mit ihm auf dem Wege biſt (d. i. ſo lange du noch lebſt), damit er dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere u. ſ. w." An deſſen Statt aber gleichſam Opium fürs Gewiſſen zu geben, iſt Verſchuldigung an ihm ſelbſt und anderen ihn Ueberlebenden; ganz wider die Endabſicht, wozu ein ſolcher Gewiſſensbeiſtand am Ende des Lebens für nöthig gehalten werden kann.

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen, und dem Kampfe beider Principien mit einander.

Die heilige Schrift (christlichen Antheils) trägt dieses intelligible moralische Verhältniß in der Form einer Geschichte vor, da zwei, wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Principien im Menschen, als Personen außer ihm vorgestellt, nicht blos ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch, (der eine Theil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menschen) ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter durchs Recht gelten machen wollen.

Der Mensch war ursprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingesetzt (1 Mos. 1, 28), doch, daß er diese nur als sein Untereigenthum (dominium utile) unter seinem Schöpfer und Herrn, als Obereigenthümer (dominus directus), besitzen sollte. Zugleich wird ein böses Wesen, (wie es so böse geworden, um seinem Herrn untreu zu werden, da es doch uranfänglich gut war, ist nicht bekannt,) aufgestellt, welches durch seinen Abfall alles Eigenthums, das es im Himmel besessen haben mochte, verlustig geworden, und sich nun ein anderes auf Erden erwerben will. Da ihm nun als einem Wesen höherer Art — als einem Geiste — irdische und körperliche Gegenstände keinen Genuß gewähren können, so sucht er eine Herrschaft über die Gemüther dadurch zu erwerben, daß er die Stammältern aller Menschen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm anhänzig macht, da es ihm dann gelingt, sich so zum Obereigenthümer aller Güter der Erde d. i. zum Fürsten dieser Welt aufzuwerfen. Nun könnte man hiebei zwar es bedenklich finden:

warum ſich Gott gegen dieſen Verräther nicht ſeiner Gewalt bediente*), und das Reich, was er zu ſtiften zur Abſicht hatte, lieber in ſeinem Anfange vernichtete; aber die Beherrſchung und Regierung der höchſten Weisheit über vernünftige Weſen verfährt mit ihnen nach dem Princip ihrer Freiheit, und was ſie Gutes oder Böſes treffen ſoll, das ſollen ſie ſich ſelbſt zuzuſchreiben haben. Hier war alſo, dem guten Princip zum Trotz, ein Reich des Böſen errichtet, welchem alle vom Adam (natürlicher Weiſe) abſtammenden Menſchen unterwürfig wurden, und zwar mit ihrer eigenen Einwilligung, weil das Blendwerk der Güter dieſer Welt ihre Blicke von dem Abgrunde des Verderbens abzog, für das ſie aufgeſpart wurden. Zwar verwahrte ſich das gute Princip wegen ſeines Rechtsanſpruches an der Herrſchaft über den Menſchen durch die Errichtung der Form einer Regierung, die blos auf öffentliche alleinige Verehrung ſeines Namens angeordnet war (in der Jüdiſchen Theokratie), da aber die Gemüther der Unterthanen in derſelben für keine anderen Triebfedern, als die Güter dieſer Welt, geſtimmt blieben, und ſie alſo auch nicht anders, als durch Belohnungen und Strafen in dieſem Leben regiert ſein wollten, dafür aber auch keiner anderen Geſetze fähig waren, als ſolcher, welche theils läſtige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar ſittliche, aber nur ſolche, wobei ein äußerer Zwang Statt fand, alſo nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moraliſchen Geſinnung gar nicht in Betrachtung kam; ſo that dieſe Anordnung dem Reiche der Finſterniß keinen weſentlichen Abbruch, ſondern diente nur dazu, um das unauslöſchliche Recht des erſten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten. — Nun erſchien in ebendemſelben Volke zu einer Zeit, da es alle Uebel einer hierarchiſchen Verfaſſung im vollen Maaße fühlte, und das ſowohl dadurch, als vielleicht

*) Der P. Charlevoix berichtet: daß, da er ſeinem Irokeſiſchen Katechismusſchüler alles Böſe vorerzählte, was der böſe Geiſt in die zu Anfang gute Schöpfung hineingebracht habe, und wie er noch beſtändig die beſten göttlichen Veranſtaltungen zu vereiteln ſuche, dieſer mit Unwillen gefragt habe: aber warum ſchlägt Gott den Teufel nicht todt? auf welche Frage er treuherzig geſteht, daß er in der Eile keine Antwort habe finden können.

durch die den Sklavenſinn erſchütternden moraliſchen Freiheitslehren der griechiſchen Weltweiſen, die auf daſſelbe allmählig Einfluß bekommen hatten, großentheils zum Beſinnen gebracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Perſon, deren Weisheit noch reiner, als die der bisherigen Philoſophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die ſich auch ſelbſt, was ihre Lehren und Beiſpiel betraf, zwar als wahren Menſchen, aber doch als einen Geſandten ſolchen Urſprungs ankündigte, der in urſprünglicher Unſchuld in dem Vertrage, den das übrige Menſchengeſchlecht durch ſeinen Repräſentanten, den erſten Stammvater, mit dem böſen Princip eingegangen, nicht mit begriffen war*) und „an dem der Fürſt die-

*)†) Eine vom angeborenen Hange zum Böſen freie Perſon ſo als möglich ſich zu denken, daß man ſie von einer jungfräulichen Mutter gebären läßt, iſt eine Idee der, ſich zu einem ſchwer zu erklärenden und doch auch nicht abzuleugnenden, gleichſam moraliſchen Inſtinct bequemenden Vernunft; da wir nämlich die natürliche Zeugung, weil ſie ohne Sinnenluſt beider Theile nicht geſchehen kann, uns aber doch auch (für die Würde der Menſchheit) in gar zu nahe Verwandtſchaft mit der allgemeinen Thiergattung zu bringen ſcheint, als etwas anſehen, deſſen wir uns zu ſchämen haben; — eine Vorſtellung, die gewiß die eigentliche Urſache von der vermeinten Heiligkeit des Mönchsſtandes geworden iſt; — welches uns alſo etwas Unmoraliſches, mit der Vollkommenheit eines Menſchen nicht Vereinbares, doch in ſeine Natur Eingepfropftes und alſo ſich auch auf ſeine Nachkommen als eine böſe Anlage Vererbendes zu ſein deucht. — Dieſer dunklen (von einer Seite blos ſinnlichen, von der anderen aber doch moraliſchen, mithin intellectuellen) Vorſtellung iſt nun die Idee einer von keiner Geſchlechtsgemeinſchaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moraliſchen Fehler behafteten Kindes wohl angemeſſen, aber nicht ohne Schwierigkeit in der Theorie, (in Anſehung deren aber etwas zu beſtimmen in praktiſcher Abſicht gar nicht nöthig iſt.) Denn nach der Hypotheſe der Epigeneſis würde doch die Mutter, die durch natürliche Zeugung von ihren Eltern abſtammt, mit jenem moraliſchen Fehler behaftet ſein und dieſen wenigſtens der Hälfte nach auch bei einer übernatürlichen Zeugung auf ihr Kind vererben; mithin müßte, damit dies nicht die Folge ſei, das Syſtem der Präexiſtenz der Keime in den Eltern, aber auch nicht das der Einwickelung im weiblichen, (weil dadurch jene Folge nicht vermieden wird,) ſondern blos im männlichen Theile, (nicht das der **ovulorum**, ſondern der **animalculorum spermaticorum**,) angenommen werden; welcher Theil nun bei einer übernatürlichen Schwangerſchaft wegfällt, und ſo jener Idee theoretiſch angemeſſen jene Vorſtellungsart vertheidigt werden könnte. — Wozu aber alle dieſe Theorie, dafür oder dawider, wenn es für das Praktiſche genug

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

ſer Welt alſo keinen Theil hatte.“ Hiedurch war des letzteren Herrſchaft in Gefahr geſetzt. Denn widerſtand dieſer Gott wohlgefällige Menſch ſeinen Verſuchungen, jenem Contract auch beizutreten, nahmen andere Menſchen auch dieſelbe Geſinnung gläubig an, ſo büßte er eben ſo viel Unterthanen ein, und ſein Reich lief Gefahr, gänzlich zerſtört zu werden. Dieſer bot ihm alſo an, ihn zum Lehnsträger ſeines ganzen Reichs zu machen, wenn er ihm nur als Eigenthümer deſſelben huldigen wollte. Da dieſer Verſuch nicht gelang, ſo entzog er nicht allein dieſem Fremdlinge auf ſeinem Boden Alles, was ihm ſein Erdenleben angenehm machen konnte, (bis zur größten Armuth,) ſondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böſe Menſchen es verbittern können, Leiden, die nur der Wohlgeſinnte recht tief fühlt, Verleumdung der lauteren Abſicht ſeiner Lehren, (um ihm allen Anhang zu entziehen,) und verfolgte ihn bis zum ſchmählichſten Tode, ohne gleichwohl durch dieſe Beſtürmung ſeiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beiſpiel für das Beſte von lauter Unwürdigen im Mindeſten etwas gegen ihn auszurichten. Und nun der Ausgang dieſes Kampfes! Der Ausſchlag deſſelben kann als ein rechtlicher, oder auch als ein phyſiſcher betrachtet werden. Wenn man den letzteren anſieht, (der in die Sinne fällt,) ſo iſt das gute Princip der unterliegende Theil; er mußte in dieſem Streite, nach vielen erlittenen Leiden, ſein Leben hingeben*), weil er in einer

---

iſt, jene Idee als Symbol der ſich ſelbſt über die Verſuchung zum Böſen erhebenden, (dieſem ſiegreich widerſtehenden) Menſchheit uns zum Muſter vorzuſtellen?

*)†) Nicht daß er, (wie D. Bahrdt romanhaft dichtete,) den Tod ſuchte, um eine gute Abſicht durch ein Aufſehen erregendes glänzendes Beiſpiel zu befördern; das wäre Selbſtmord geweſen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verluſtes ſeines Lebens etwas wagen, oder auch den Tod von den Händen eines Anderen erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlaßlichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über ſich und ſein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch ſei, disponiren und ſo Urheber ſeines Todes ſein. — Aber auch nicht, daß er, (wie der Wolfenbüttel'ſche Fragmentiſt argwohnt,) ſein Leben nicht in moraliſcher, ſondern blos in

†) Zuſatz der 2. Ausg.

fremden Herrſchaft, (die Gewalt hat,) einen Aufſtand erregte. Da aber das Reich, in welchem Principien machthabend ſind, (ſie mögen nun gut oder böſe ſein,) nicht ein Reich der Natur, ſondern der Freiheit iſt, d. i. ein ſolches, in welchem man über die Sachen nur inſofern disponiren kann, als man über die Gemüther herrſcht, in welchem alſo Niemand Sklave (Leibeigener) iſt, als der und ſo lange er es ſein will; ſo war eben dieſer Tod (die höchſte Stufe der Leiden eines Menſchen) die Darſtellung des guten Princips, nämlich der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit, als Beiſpiel der Nachfolge für Jedermann. Die Vorſtellung deſſelben ſollte und konnte auch für ſeine, ja ſie kann für jede Zeit vom größten Einfluſſe auf menſchliche Gemüther ſein; indem es die Freiheit der Kinder des Himmels und die Knechtſchaft eines bloſen Erdenſohns in dem allerauffallendſten Contraſte ſehen läßt. Das gute Princip aber iſt nicht blos zu einer gewiſſen Zeit, ſondern von dem Urſprunge des menſchlichen Geſchlechts an unſichtbarer Weiſe vom Himmel in die Menſchheit herabgekommen geweſen, (wie ein Jeder, der auf ſeine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derſelben mit der ſinnlichen Natur des Menſchen in der moraliſchen Anlage Acht hat, geſtehen muß,) und hat in ihr rechtlicher Weiſe ſeinen erſten Wohnſitz. Da es alſo in einem wirklichen Men-

politiſcher, aber unerlaubter Abſicht, um etwa die Prieſterregierung zu ſtürzen und ſich mit weltlicher Obergewalt an ihre Stelle zu ſetzen, gewagt habe; denn dawider ſtreitet ſeine, nachdem er die Hoffnung es zu erhalten ſchon aufgegeben hatte, an ſeine Jünger beim Abendmahl ergangene Ermahnung, es zu ſeinem Gedächtniß zu thun; welches, wenn es die Erinnerung einer fehlgeſchlagenen weltlichen Abſicht hätte ſein ſollen, eine kränkende, Unwillen gegen den Urheber erregende, mithin ſich ſelbſt widerſprechende Ermahnung geweſen wäre. Gleichwohl konnte dieſe Erinnerung auch das Fehlſchlagen einer ſehr guten rein-moraliſchen Abſicht des Meiſters betreffen, nämlich noch bei ſeinem Leben, durch Stürzung des alle moraliſche Geſinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Anſehens der Prieſter deſſelben, eine öffentliche Revolution (in der Religion) zu bewirken; (wozu die Anſtalten, ſeine im Lande zerſtreuten Jünger am Oſtern zu verſammeln, abgezweckt ſein mochten,) von welcher freilich auch noch jetzt bedauert werden kann, daß ſie nicht gelungen iſt; die aber doch nicht vereitelt, ſondern nach ſeinem Tode in eine, ſich im Stillen, aber unter viel Leiden ausbreitende Religionsumänderung übergegangen iſt.

schen als einem Beispiele für alle Andere erschien, „so kam er in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heißen, die an seinen Namen glauben;" d. i. durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für Jedermann, die ebenso, wie er, Allem dem absterben wollen, was sie zum Nachtheil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen „ein Volk, das fleißig wäre in guten Werken, zum Eigenthum" und unter seine Herrschaft, indessen daß er die, so die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überläßt.

Also ist der moralische Ausgang dieses Streites auf Seiten des Helden dieser Geschichte (bis zum Tode desselben) eigentlich nicht die Besiegung des bösen Princips; denn sein Reich währt noch, und es muß allenfalls noch eine neue Epoche eintreten, in der es zerstört werden soll, — sondern nur Brechung seiner Gewalt, die, welche ihm so lange unterthan gewesen sind, nicht wider ihren Willen zu halten, indem ihnen eine andere moralische Herrschaft, (denn unter irgend einer muß der Mensch stehen,) als Freistatt eröffnet wird, in der sie Schutz für ihre Moralität finden können, wenn sie die alte verlassen wollen. Uebrigens wird das böse Princip noch immer der Fürst dieser Welt genannt, in welcher die, so dem guten Princip anhängen, sich immer auf physische Leiden, Aufopferungen, Kränkungen der Selbstliebe, welche hier als Verfolgungen des bösen Princips vorgestellt werden, gefaßt sein mögen, weil er nur für die, so das Erdenwohl zu ihrer Endabsicht gemacht haben, Belohnungen in seinem Reiche hat.

Man sieht leicht: daß, wenn man diese lebhafte, und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin: daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung, daß dieser Aufnahme nicht

etwa die ſo oft beſchuldigte Sinnlichkeit, ſondern eine gewiſſe ſelbſt verſchuldete Verkehrtheit, oder wie man dieſe Bösartigkeit noch ſonſt nennen will, Betrug (Fausseté, Satansliſt, wodurch das Böſe in die Welt gekommen,) entgegenwirkt; eine Verderbtheit, welche in allen Menſchen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlich-Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewußtſein, daß ſie wirklich zu unſerer urſprünglichen Anlage gehöre, und man nur befliſſen ſein müſſe, ſie von aller unlauteren Beimiſchung frei zu erhalten und ſie tief in unſere Geſinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die ſie allmählig aufs Gemüth thut, überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Böſen dagegen nichts ausrichten, („die Pforten der Hölle ſie nicht überwältigen") können, und daß, damit wir nicht etwa den Mangel dieſes Zutrauens abergläubiſch durch Expiationen, die keine Sinnesänderung vorausſetzen, oder ſchwärmeriſch durch vermeinte (blos paſſive) innere Erleuchtungen ergänzen, und ſo von dem auf Selbſtthätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal, als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen ſollen. — Uebrigens kann eine Bemühung, wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu ſuchen, der mit dem Heiligſten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie ſteht, nicht allein für erlaubt, ſie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden*), und man kann ſich dabei desjenigen erinnern, was der weiſe Lehrer ſeinen Jüngern von Jemanden ſagte, der ſeinen beſonderen Weg ging, wobei er am Ende doch auf ebendaſſelbe Ziel hinaus kommen mußte: „wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns iſt, der iſt für uns."

Allgemeine Anmerkung.

Wenn eine moraliſche Religion, (die nicht in Satzungen und Obſervanzen, ſondern in der Herzensgeſinnung zu Beobachtung aller

*) †) Wobei man einräumen kann, daß er nicht der einzige ſei.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

Menſchenpflichten, als göttlicher Gebote zu ſetzen iſt,) gegründet werden ſoll, ſo müſſen alle Wunder, die die Geſchichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich ſelbſt entbehrlich machen; denn es verräth einen ſträflichen Grad moraliſchen Unglaubens, wenn man den Vorſchriften der Pflicht, wie ſie urſprünglich ins Herz des Menſchen durch die Vernunft geſchrieben ſind, anders nicht hinreichende Autorität zugeſtehen will, als wenn ſie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder ſeht, ſo glaubt ihr nicht.“ Nun iſt es doch der gemeinen Denkungsart der Menſchen ganz angemeſſen, daß, wenn eine Religion des bloſen Cultus und der Obſervanzen ihr Ende erreicht, und dafür eine im Geiſt und in der Wahrheit (der moraliſchen Geſinnung) gegründete eingeführt werden ſoll, die Introduction der letzteren, ob ſie es zwar nicht bedarf, in der Geſchichte noch mit Wundern begleitet und gleichſam ausgeſchmückt werde, um die Endſchaft der erſteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen; ja auch wohl ſo, daß, um die Anhänger der erſteren für die neue Revolution zu gewinnen, ſie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild deſſen, was in der letzteren der Endzweck der Vorſehung war, ausgelegt wird, und unter ſolchen Umſtänden kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu beſtreiten, wenn die wahre Religion einmal da iſt, und ſich nun und fernerhin durch Vernunftgründe ſelbſt erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch ſolche Hülfsmittel introducirt zu werden bedurfte; man müßte denn annehmen wollen, daß das bloſe Glauben und Nachſagen unbegreiflicher Dinge, (was ein Jeder kann, ohne darum ein beſſerer Menſch zu ſein, oder jemals dadurch zu werden,) eine Art und gar die einzige ſein, Gott wohlzugefallen; als wider welches Vorgeben mit aller Macht geſtritten werden muß. Es mag alſo ſein, daß die Perſon des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniß, daß ſeine Erſcheinung auf Erden, ſo wie ſeine Entrückung von derſelben, daß ſein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geſchichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen ſoll, ſelbſt

auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) ſei; ſo können wir ſie insgeſammt auf ihrem Werthe beruhen laſſen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöſchlich in jeder Seele aufbehalten iſt und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieſer hiſtoriſchen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsſtücke machen, daß das Wiſſen, Glauben und Bekennen derſelben für ſich etwas ſei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.

Was aber Wunder überhaupt betrifft, ſo findet ſich, daß vernünftige Menſchen den Glauben an dieſelben, dem ſie gleichwohl nicht zu entſagen gemeint ſind, doch niemals wollen praktiſch aufkommen laſſen; welches ſo viel ſagen will, als: ſie glauben zwar, was die Theorie betrifft, daß es dergleichen gebe, in Geſchäften aber ſtatuiren ſie keine. Daher haben weiſe Regierungen jederzeit zwar eingeräumt, ja wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meinung geſetzlich aufgenommen, daß vor Alters Wunder geſchehen wären, neue Wunder aber nicht erlaubt*).

*) Selbſt Religionslehrer, die ihre Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anſchließen (Orthodoxe), befolgen hierin mit der letzteren die nämliche Maxime. Daher Hr. Pfenninger, da er ſeinen Freund, Herrn Lavater, wegen ſeiner Behauptung eines noch immer möglichen Wunderglaubens vertheidigte, ihnen mit Recht Inconſequenz vorwarf, daß ſie, (denn die in dieſem Punct naturaliſtiſch denkende nahm er ausdrücklich aus,) da ſie doch die vor etwa ſiebzehn Jahrhunderten in der chriſtlichen Gemeinde wirklich geweſenen Wunderthäter behaupteten, jetzt keine mehr ſtatuiren wollten, ohne doch aus der Schrift beweiſen zu können, daß und wenn ſie einmal gänzlich aufhören ſollten, (denn die Vernünftelei, daß ſie jetzt nicht mehr nöthig ſeien, iſt Anmaßung größerer Einſicht, als ein Menſch ſich wohl zutrauen ſoll,) und dieſen Beweis ſind ſie ihm ſchuldig geblieben. Es war alſo nur Maxime der Vernunft, ſie jetzt nicht einzuräumen und zu erlauben, nicht objective Einſicht, es gebe keine. Gilt aber dieſelbe Maxime, die für diesmal auf den beſorglichen Unfug im bürgerlichen Weſen zurückſieht, nicht auch für die Befürchtung eines ähnlichen Unfugs im philoſophirenden und überhaupt vernünftig nachdenkenden gemeinen Weſen? — Die, ſo zwar große (Aufſehen machende) Wunder nicht einräumen, aber kleine unter dem Namen einer außerordentlichen Direction freigebig erlauben, (weil die letzteren, als bloſe Lenkung, nur wenig Kraftanwendung der übernatürlichen Urſache erfordern,) bedenken nicht, daß es hiebei nicht auf die

Denn die alten Wunder waren nach und nach schon so bestimmt, und durch die Obrigkeit beschränkt, daß keine Verwirrung im gemeinen Wesen dadurch angerichtet werden konnte, wegen neuer Wunderthäter aber mußten sie allerdings der Wirkungen halber besorgt sein, die sie auf den öffentlichen Ruhestand und die eingeführte Ordnung haben könnten. Wenn man aber fragt: was unter dem Worte Wunder zu verstehen sei, so kann man, (da uns eigentlich nur daran gelegen ist, zu wissen, was sie für uns d. i. zu unserem praktischen Vernunftgebrauch seien,) sie dadurch erklären, daß sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen. Da kann man sich nun entweder theistische oder dämonische Wunder denken, die letzteren aber in englische (agathodämonische) oder teuflische (kakodämonische) Wunder eintheilen, von welchen aber die letzteren eigentlich nur in Nachfrage kommen, weil die guten Engel, (ich weiß nicht, warum,) wenig oder gar nichts von sich zu reden geben.

Was die theistischen Wunder betrifft, so können wir uns von den Wirkungsgesetzen ihrer Ursache, (als eines allmächtigen ꝛc. und dabei moralischen Wesens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen allgemeinen, sofern wir ihn als Weltschöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur sowohl, als der moralischen denken, weil wir von dieser ihren Gesetzen unmittelbar und für sich Kenntniß bekommen können, deren sich dann die Vernunft zu ihrem Gebrauche bedienen kann. Nehmen wir aber an, daß Gott die Natur auch bisweilen und in besonderen Fällen von dieser ihren Gesetzen abweichen lasse; so haben wir nicht den mindesten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann bei Veranstaltung einer

Wirkung und deren Größe, sondern auf die Form des Weltlaufs d. i. auf die Art, wie jene geschehe, ob natürlich oder übernatürlich, ankomme, und daß für Gott kein Unterschied des Leichten und Schweren zu denken sei. Was aber das Geheime der übernatürlichen Einflüsse betrifft, so ist eine solche absichtliche Verbergung der Wichtigkeit einer Begebenheit dieser Art noch weniger angemessen.

ſolchen Begebenheit verfährt, (außer dem allgemeinen moraliſchen, daß, was er thut, Alles gut ſein werde; wodurch aber in Anſehung dieſes beſonderen Vorfalls nichts beſtimmt wird.) Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem ſie dadurch in ihrem Geſchäfte nach bekannten Geſetzen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann. Unter dieſen ſind aber die dämoniſchen Wunder die allerunverträglichſten mit dem Gebrauche unſerer Vernunft. Denn in Anſehung der theiſtiſchen würde ſie doch wenigſtens noch ein negatives Merkmal für ihren Gebrauch haben können, nämlich daß, wenn etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erſcheinung deſſelben geboten vorgeſtellt wird, das doch geradezu der Moralität widerſtreitet, bei allem Anſchein eines göttlichen Wunders, es doch nicht ein ſolches ſein könne, (z. B. wenn einem Vater befohlen würde, er ſolle ſeinen, ſo viel er weiß, ganz unſchuldigen Sohn tödten;) bei einem angenommenen dämoniſchen Wunder aber fällt auch dieſes Merkmal weg, und wollte man dagegen für ſolche das entgegengeſetzte poſitive zum Gebrauch der Vernunft ergreifen, nämlich daß, wenn dadurch eine Einladung zu einer guten Handlung geſchieht, die wir an ſich ſchon als Pflicht erkennen, ſie nicht von einem böſen Geiſte geſchehen ſei, ſo würde man doch auch alsdann falſch greifen können; denn dieſer verſtellt ſich, wie man ſagt, oft in einen Engel des Lichts.

In Geſchäften kann man alſo unmöglich auf Wunder rechnen, oder ſie bei ſeinem Vernunftgebrauch, (und der iſt in allen Fällen des Lebens nöthig,) irgend in Anſchlag bringen. Der Richter, (ſo wundergläubig er auch in der Kirche ſein mag,) hört das Vorgeben des Delinquenten von teufliſchen Verſuchungen, die er erlitten haben will, ſo an, als ob gar nichts geſagt wäre; ungeachtet, wenn er dieſen Fall als möglich betrachtete, es doch immer einiger Rückſicht darauf wohl werth wäre, daß ein einfältiger gemeiner Menſch in die Schlingen eines abgeſeimten Böſewichts gerathen iſt; allein er kann dieſen nicht vorfordern, beide confrontiren, mit einem Worte, ſchlechterdings nichts Vernünftiges daraus machen. Der

vernünftige Geiſtliche wird ſich alſo wohl hüten, den Kopf der ſeiner Seelſorge Anbefohlnen mit Geſchichtchen aus dem *hölliſchen Proteus* anzufüllen und ihre Einbildungskraft zu verwildern. Was aber die Wunder von der guten Art betrifft, ſo werden ſie von Leuten in Geſchäften blos als Phraſen gebraucht. So ſagt der Arzt: dem Kranken iſt, wenn nicht etwa ein Wunder geſchieht, nicht zu helfen, d. i. er ſtirbt gewiß. — Zu Geſchäften gehört nun auch das des Naturforſchers, die Urſachen der Begebenheiten in dieſer ihren Naturgeſetzen aufzuſuchen; ich ſage, in den Naturgeſetzen dieſer Begebenheiten, die er alſo durch Erfahrung belegen kann, wenn er gleich auf die Kenntniß deſſen, was nach dieſen Geſetzen wirkt, an ſich ſelbſt, oder was ſie in Beziehung auf einen anderen möglichen Sinn für uns ſein möchten, Verzicht thun muß. Eben ſo iſt die moraliſche Beſſerung des Menſchen ein ihm obliegendes Geſchäft, und nun mögen noch immer himmliſche Einflüſſe dazu mitwirken, oder zu Erklärung der Möglichkeit derſelben für nöthig gehalten werden; er verſteht ſich nicht darauf, weder ſie ſicher von den natürlichen zu unterſcheiden, noch ſie und ſo gleichſam den Himmel zu ſich herabzuziehen; da er alſo mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weiß, ſo *ſtatuirt**) er in dieſem Falle keine Wunder, ſondern, wenn er der Vorſchrift der Vernunft Gehör gibt, ſo verfährt er ſo, als ob alle Sinnesänderung und Beſſerung lediglich von ſeiner eignen angewandten Bearbeitung abhinge. Aber daß man durch die Gabe, recht *feſt* an Wunder theoretiſch zu glauben, ſie auch wohl gar ſelbſt bewirken und ſo den Himmel beſtürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft hinaus, um ſich bei einem ſolchen ſinnloſen Einfalle lange zu verweilen**).

---

*)† Heißt ſo viel, als: er nimmt den Wunderglauben nicht in ſeine Maximen (weder der theoretiſchen noch praktiſchen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten.

**) Es iſt eine gewöhnliche Ausflucht derjenigen, welche den Leichtgläubigen *magiſche* Künſte vorgaukeln, oder ſie ſolche wenigſtens im Allge-

† Zuſatz der 2. Ausg.

meinen wollen glaubend machen, daß ſie ſich auf das Geſtändniß der Naturforſcher von ihrer Unwiſſenheit berufen. Kennen wir doch nicht, ſagen ſie, die Urſache der Schwere, der magnetiſchen Kraft u. dgl. — Aber die Geſetze derſelben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit, unter beſtimmten Einſchränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewiſſe Wirkungen geſchehen; und das iſt genug, ſowohl für einen ſicheren Vernunftgebrauch dieſer Kräfte, als auch zur Erklärung ihrer Erſcheinungen, **secundum quid**, abwärts zum Gebrauch dieſer Geſetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenngleich nicht **simpliciter** und aufwärts, um ſelbſt die Urſachen der nach dieſen Geſetzen wirkenden Kräfte einzuſehen. — Dadurch wird auch das innere Phänomen des menſchlichen Verſtandes begreiflich: warum ſogenannte Naturwunder, d. i. genugſam beglaubigte, obwohl widerſinniſche Erſcheinungen, oder ſich hervorthuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgeſetzen abweichende Beſchaffenheiten der Dinge mit Begierde aufgefaßt werden, und das Gemüth ermuntern, ſo lange, als ſie dennoch für natürlich gehalten werden, da es hingegen durch die Ankündigung eines wahren Wunders niedergeſchlagen wird. Denn die erſteren eröffnen eine Ausſicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; ſie machen nämlich Hoffnung, neue Naturgeſetze zu entdecken; das zweite dagegen erregt Beſorgniß, auch das Zutrauen zu den ſchon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgeſetze gebracht wird, ſo iſt ſie in einer ſolchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts Nutze, ſelbſt nicht für den moraliſchen Gebrauch in derſelben, zu Befolgung ſeiner Pflicht; denn man weiß nicht mehr, ob nicht ſelbſt mit den ſittlichen Triebfedern, uns unwiſſend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterſcheiden kann, ob er ſie ſich ſelbſt oder einer anderen unerforſchlichen Urſache zuſchreiben ſolle. — Die, deren Urtheilskraft hierin ſo geſtimmt iſt, daß ſie ſich ohne Wunder nicht behelfen zu können meinen, glauben den Anſtoß, den die Vernunft daran nimmt, dadurch zu mildern, daß ſie annehmen, ſie geſchehen nur ſelten. Wollen ſie damit ſagen, daß dies ſchon im Begriff eines Wunders liegt, (weil, wenn eine ſolche Begebenheit gewöhnlich geſchähe, ſie für keine Wunder erklärt werden würde;) ſo kann man ihnen dieſe Sophiſterei, (eine objective Frage, von dem, was die Sache iſt, in eine ſubjective, was das Wort, durch welches wir ſie anzeigen, bedeute, umzuändern,) allenfalls ſchenken, und wieder fragen, wie ſelten? in hundert Jahren etwa einmal, oder zwar vor Alters, jetzt aber gar nicht mehr? Hier iſt nichts für uns aus der Kenntniß des Objects Beſtimmbares, (denn das iſt unſerem eigenen Geſtändniſſe nach für uns überſchwenglich,) ſondern nur aus den nothwendigen Maximen des Gebrauchs unſerer Vernunft: entweder ſie als täglich, (obzwar unter dem Anſcheine natürlicher Vorfälle verſteckt,) oder niemals zuzulaſſen, und im letzteren Falle ſie weder unſeren Vernunfterklärungen, noch den Maßregeln unſerer Handlungen zum Grunde zu legen; und da das Erſtere ſich mit der Vernunft gar nicht verträgt, ſo bleibt nichts übrig, als die letztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurtheilung, nicht theoretiſche Behauptung bleibt dieſer Grundſatz immer. Niemand kann die Einbildung von ſeiner Einſicht ſo hoch treiben, entſcheidend ausſprechen

zu wollen: daß z. B. die höchſt bewunderungswürdige Erhaltung der Species im Pflanzen- und Thierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller inneren Vollkommenheit des Mechanismus und, (wie im Pflanzenreiche,) ſelbſt aller ſonſt ſo zärtlichen Farbenſchönheit in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darſtellt, ohne daß die ſonſt ſo zerſtörenden Kräfte der unorganiſchen Natur in böſer Herbſt- und Winter-Witterung jener ihrem Saamen in dieſem Punkte etwas anhaben können, daß, ſage ich, dieſes eine bloſe Folge nach Naturgeſetzen ſei, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers dazu erfordert werde, *einſehen* zu wollen. — Aber es ſind Erfahrungen; *für uns* ſind ſie alſo nichts Anderes, als Naturwirkungen, und *ſollen* auch nie anders beurtheilt werden; denn das will die Beſcheidenheit der Vernunft in ihren Anſprüchen; über dieſe Grenzen aber hinauszugehen, iſt Vermeſſenheit und Unbeſcheidenheit in Anſprüchen; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthigende ſich ſelbſt entäußernde Denkungsart zu beweiſen vorgibt.

Der

philoſophiſchen Religionslehre

drittes Stück.

Drittes Stück.

Der Sieg des guten Princips über das böse

und die

Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

Der Kampf, den ein jeder moraliſch wohlgeſinnter Menſch unter der Anführung des guten Princips gegen die Anfechtungen des böſen in dieſem Leben beſtehen muß, kann ihm, wie ſehr er ſich auch bemüht, doch keinen größeren Vortheil verſchaffen als die Befreiung von der Herrſchaft des letzteren. Daß er frei, daß er „der Knechtſchaft unter dem Sündengeſetz entſchlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben", das iſt der höchſte Gewinn, den er erringen kann. Den Angriffen des letzteren bleibt er nichtsdeſtoweniger noch immer ausgeſetzt; und ſeine Freiheit, die beſtändig angefochten wird, zu behaupten, muß er forthin immer zum Kampfe gerüſtet bleiben.

In dieſem gefahrvollen Zuſtande iſt der Menſch gleich wohl durch ſeine eigene Schuld; folglich iſt er verbunden, ſoviel er vermag, wenigſtens Kraft anzuwenden, um ſich aus demſelben herauszuarbeiten. Wie aber? das iſt die Frage. — Wenn er ſich nach den Urſachen und Umſtänden umſieht, die ihm dieſe Gefahr zuziehen und darin erhalten, ſo kann er ſich leicht überzeugen, daß ſie ihm nicht ſowohl von ſeiner eigenen rohen Natur, ſofern er abgeſondert da iſt, ſondern von Menſchen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung ſteht. Nicht durch die Anreize der erſteren werden die eigentlich ſo zu benennenden Leidenſchaften in ihm rege, welche ſo große Verheerungen in ſeiner urſprünglich guten Anlage anrichten.

Seine Bedürfniſſe ſind nur klein, und ſein Gemüthszuſtand in Beſorgung derſelben gemäßigt und ruhig. Er iſt nur arm (oder hält ſich dafür), ſofern er beſorgt, daß ihn andere Menſchen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrſchſucht, die Habſucht und die damit verbundenen feindſeligen Neigungen beſtürmen alsbald ſeine an ſich genügſame Natur, wenn er unter Menſchen iſt, und es iſt nicht einmal nöthig, daß dieſe ſchon als im Böſen verſunken, und als verleitende Beiſpiele vorausgeſetzt werden; es iſt genug, daß ſie da ſind, daß ſie ihn umgeben, und daß ſie Menſchen ſind, um einander wechſelſeitig in ihrer moraliſchen Anlage zu verderben und ſich einander böſe zu machen. Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieſes Böſen und zur Beförderung des Guten im Menſchen abzweckende Vereinigung, als eine beſtehende und ſich immer ausbreitende, blos auf die Erhaltung der Moralität angelegte Geſellſchaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Böſen entgegenwirkte; ſo würde dieſes, ſoviel der einzelne Menſch auch gethan haben möchte, um ſich der Herrſchaft deſſelben zu entziehen, ihn doch unabläßlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieſelbe erhalten. — Die Herrſchaft des guten Princips, ſofern Menſchen dazu hinwirken können, iſt alſo, ſoviel wir einſehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Geſellſchaft nach Tugendgeſetzen und zum Behuf derſelben; einer Geſellſchaft, die dem ganzen Menſchengeſchlecht in ihrem Umfange ſie zu beſchließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn ſo allein kann für das gute Princip über das Böſe ein Sieg gehofft werden. Es iſt von der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft außer den Geſetzen, die ſie jedem Einzelnen vorſchreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunct für Alle, die das Gute lieben, ausgeſteckt, um ſich darunter zu verſammeln, und ſo allererſt über das ſie raſtlos aufechtende Böſe die Oberhand zu bekommen.

Man kann eine Verbindung der Menſchen unter bloſen Tugendgeſetzen nach Vorſchrift dieſer Idee eine ethiſche, und ſofern dieſe Geſetze öffentlich ſind, eine ethiſchbürgerliche (im Gegenſatz der

rechtlichbürgerlichen) Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen; (wie es denn auch, ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte.) Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letzteren wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet, in Ansehung deren das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips) genannt werden kann, wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlbegründete objective Realität hat, (als Pflicht sich zu einem solchen Staate zu einigen,) wenn es gleich subjectiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, daß sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschließen würden.

Erſte Abtheilung.

Philoſophiſche Vorſtellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

I.

Von dem ethiſchen Naturzuſtande.

Ein rechtlichbürgerlicher (politiſcher) Zuſtand iſt das Verhältniß der Menſchen unter einander, ſofern ſie gemeinſchaftlich unter öffentlichen Rechtsgeſetzen, (die insgeſammt Zwangsgeſetze ſind,) ſtehen. Ein ethiſchbürgerlicher Zuſtand iſt der, da ſie unter dergleichen zwangsfreien d. i. bloſen Tugendgeſetzen vereinigt ſind.

Sowie nun dem erſteren der rechtliche, (darum aber nicht immer rechtmäßige,) d. i. der juridiſche Naturzuſtand entgegengeſetzt wird, ſo wird von dem letzteren der ethiſche Naturzuſtand unterſchieden. In beiden gibt ein Jeder ſich ſelbſt das Geſetz, und es iſt kein äußeres, dem er ſich ſammt allen Anderen unterworfen erkennte. In beiden iſt ein Jeder ſein eigener Richter, und es iſt keine öffentliche machthabende Autorität da, die nach Geſetzen, was in vorkommenden Fällen eines Jeden Pflicht ſei, rechtskräftig beſtimme und jene in allgemeine Ausübung bringe.

In einem ſchon beſtehenden politiſchen gemeinen Weſen befinden ſich alle politiſche Bürger, als ſolche, doch im ethiſchen Naturzuſtande, und ſind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes ſeine Bürger zwingen ſollte, in ein ethiſches gemeines Weſen zu treten, wäre ein Widerſpruch (in adjecto); weil das letztere

ſchon in ſeinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei ſich führt. Wünſchen kann es wohl jedes politiſche gemeine Weſen, daß in ihm auch eine Herrſchaft über die Gemüther nach Tugendgeſetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menſchliche Richter das Innere anderer Menſchen nicht durchſchauen kann, da würden die Tugendgeſinnungen das Verlangte bewirken. Wehe aber dem Geſetzgeber, der eine auf ethiſche Zwecke gerichtete Verfaſſung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethiſchen bewirken, ſondern auch ſeine politiſche untergraben und unſicher machen. — Der Bürger des politiſchen gemeinen Weſens bleibt alſo, was die geſetzgebende Befugniß des letzteren betrifft, völlig frei: ob er mit anderen Mitbürgern überdem auch in eine ethiſche Vereinigung treten, oder lieber im Naturzuſtande dieſer Art bleiben wolle. Nur ſofern ein ethiſches gemeines Weſen doch auf öffentlichen Geſetzen beruhen, und eine darauf ſich gründende Verfaſſung enthalten muß, werden diejenigen, die ſich freiwillig verbinden, in dieſen Zuſtand zu treten, ſich von der politiſchen Macht nicht, wie ſie ſolche innerlich einrichten, oder nicht einrichten ſollen, befehlen, aber wohl Einſchränkungen gefallen laſſen müſſen, nämlich auf die Bedingung, daß darin nichts ſei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerſtreite; wiewohl, wenn die erſtere Verbindung ächter Art iſt, das Letztere ohnedem nicht zu beſorgen iſt.

Uebrigens, weil die Tugendpflichten das ganze menſchliche Geſchlecht angehen, ſo iſt der Begriff eines ethiſchen gemeinen Weſens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menſchen bezogen, und darin unterſcheidet es ſich von dem eines politiſchen. Daher kann eine Menge in jener Abſicht vereinigter Menſchen noch nicht das ethiſche gemeine Weſen ſelbſt, ſondern nur eine beſondere Geſellſchaft heißen, die zur Einhelligkeit mit allen Menſchen, (ja aller endlichen vernünftigen Weſen) hinſtrebt, um ein abſolutes ethiſches Ganze zu errichten, wovon jede partiale Geſellſchaft nur eine Vorſtellung oder ein Schema iſt, weil eine jede ſelbſt wiederum im Verhältniß auf andere dieſer Art als im ethiſchen Naturzuſtande, ſammt allen Un-

vollkommenheiten deſſelben, befindlich vorgeſtellt werden kann; (wie es auch mit verſchiedenen politiſchen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht ſtehen, ebenſo bewandt iſt.)

II.

Der Menſch ſoll aus dem ethiſchen Naturzuſtande herausgehen, um ein Glied eines ethiſchen gemeinen Weſens zu werden.

Sowie der juridiſche Naturzuſtand ein Zuſtand des Krieges von Jedermann gegen Jedermann iſt, ſo iſt auch der ethiſche Naturzuſtand ein Zuſtand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böſe, welches in ihm und zugleich in jedem Anderen angetroffen wird, die ſich, (wie oben bemerkt worden,) einander wechſelſeitig ihre moraliſche Anlage verderben, und ſelbſt bei dem guten Willen jedes Einzelnen, durch den Mangel eines ſie vereinigenden Princips ſich, gleich als ob ſie Werkzeuge des Böſen wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinſchaftlichen Zweck des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, ſeiner Herrſchaft wiederum in die Hände zu fallen. Sowie nun ferner der Zuſtand einer geſetzloſen äußeren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgeſetzen ein Zuſtand der Ungerechtigkeit und des Krieges von Jedermann gegen Jedermann iſt, aus welchem der Menſch herausgehen ſoll, um in einen politiſch-bürgerlichen zu treten *); ſo iſt der ethiſche Naturzuſtand eine öffent-

*) Hobbes' Satz: **status hominum naturalis est *bellum* omnium in omnes**, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen ſollte: ***est status belli etc.*** Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwiſchen Menſchen, die nicht unter äußeren und öffentlichen Geſetzen ſtehen, jederzeit wirkliche Feindſeligkeiten herrſchen; ſo iſt doch der Zuſtand derſelben (**status juridicus**) d. i. das Verhältniß, in und durch welches ſie der Rechte (des Erwerbs und der Erhaltung derſelben) fähig ſind, ein ſolcher Zuſtand, in welchem ein Jeder ſelbſt Richter über das ſein will, was ihm gegen Andere recht ſei, aber auch für dieſes keine Sicherheit von Anderen hat, oder ihnen gibt, als Jedes ſeine eigene Gewalt; welches ein Kriegszuſtand iſt, in dem Jedermann wider Jedermann beſtändig gerüſtet ſein muß. Der zweite Satz deſſelben: **exeundum esse e statu naturali**, iſt eine Folge aus dem erſteren; denn dieſer Zuſtand iſt eine continuir-

liche wechſelſeitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zuſtand der inneren Sittenloſigkeit, aus welchem der natürliche Menſch, ſo bald wie möglich, herauszukommen ſich befleißigen ſoll.

Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art nicht der Menſchen gegen Menſchen, ſondern des menſchlichen Geſchlechts gegen ſich ſelbſt. Jede Gattung vernünftiger Weſen iſt nämlich objectiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchſten, als eines gemeinſchaftlichen Guts beſtimmt. Weil aber das höchſte ſittliche Gut durch die Beſtrebung der einzelnen Perſon zu ihrer eigenen moraliſchen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, ſondern eine Vereinigung derſelben in ein Ganzes zu ebendemſelben Zwecke, zu einem Syſtem wohlgeſinnter Menſchen erfordert, in welchem und durch deſſen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem ſolchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgeſetzen, eine von allen moraliſchen Geſetzen, (die das betreffen, wovon wir wiſſen, daß es in unſerer Gewalt ſtehe,) ganz unterſchiedene Idee iſt, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wiſſen können, ob es als ein ſolches auch in unſerer Gewalt ſtehe; ſo iſt die Pflicht, der Art und dem Princip nach, von allen anderen unterſchieden. — Man wird ſchon zum Voraus vermuthen, daß dieſe Pflicht der Vorausſetzung einer anderen Idee, nämlich der eines höheren moraliſchen Weſens bedürfen werde, durch deſſen allgemeine Veranſtaltung die für ſich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinſamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müſſen allererſt dem Leitfaden jenes ſittlichen Bedürfniſſes überhaupt nachgehen und ſehen, worauf uns dieſes führen werde.

---

liche Läſion der Rechte aller Anderen durch die Anmaßung, in ſeiner eigenen Sache Richter zu ſein, und anderen Menſchen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu laſſen, als blos ſeine eigene Willkühr.

III.

Der Begriff eines ethiſchen gemeinen Weſens iſt der Begriff von einem Volke Gottes unter ethiſchen Geſetzen.

Wenn ein ethiſches gemeines Weſen zu Stande kommen ſoll, ſo müſſen alle Einzelne einer öffentlichen Geſetzgebung unterworfen werden, und alle Geſetze, welche jene verbinden, müſſen als Gebote eines gemeinſchaftlichen Geſetzgebers angeſehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Weſen ein juridiſches ſein; ſo würde die ſich zu einem Ganzen vereinigende Menge ſelbſt der Geſetzgeber (der Conſtitutionsgeſetze) ſein müſſen, weil die Geſetzgebung von dem Princip ausgeht: die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuſchränken, unter denen ſie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann*), und wo alſo der allgemeine Wille einen geſetzlichen äußeren Zwang errichtet. Soll das gemeine Weſen aber ein ethiſches ſein, ſo kann das Volk als ein ſolches nicht ſelbſt für geſetzgebend angeſehen werden. Denn in einem ſolchen gemeinen Weſen ſind alle Geſetze ganz eigentlich darauf geſtellt, die Moralität der Handlungen, (welche etwas Innerliches iſt, mithin nicht unter öffentlichen menſchlichen Geſetzen ſtehen kann,) zu befördern, da im Gegentheil die letzteren, welches ein juridiſches gemeines Weſen ausmachen würde, nur auf die Legalität der Handlungen, die in die Augen fällt, geſtellt ſind und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede iſt. Es muß alſo ein Anderer, als das Volk ſein, der für ein ethiſches gemeines Weſen als öffentlich geſetzgebend angegeben werden könnte. Gleichwohl können ethiſche Geſetze auch nicht als blos von dem Willen dieſes Oberen urſprünglich ausgehend, (als Statute, die etwa, ohne daß ſein Befehl vorher ergangen, nicht verbindend ſein würden,) gedacht werden, weil ſie alsdann keine ethiſchen Geſetze, und die

*) Dieſes iſt das Princip alles äußeren Rechts.

ihnen gemäße Pflicht nicht freie Tugend, ſondern zwangsfähige Rechtspflicht ſein würde. Alſo kann nur ein ſolcher als oberſter Geſetzgeber eines ethiſchen gemeinen Weſens gedacht werden, in Anſehung deſſen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethiſchen *) zugleich als ſeine Gebote vorgeſtellt werden müſſen; welcher daher auch ein Herzenskündiger ſein muß, um auch das Innerſte der Geſinnungen eines Jeden zu durchſchauen, und wie es in jedem gemeinen Weſen ſein muß, Jedem, was ſeine Thaten werth ſind, zukommen zu laſſen. Dieſes iſt aber der Begriff von Gott als einem moraliſchen Weltherrſcher. Alſo iſt ein ethiſches gemeines Weſen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgeſetzen, zu denken möglich.

Man könnte ſich wohl auch ein Volk Gottes nach ſtatutariſchen Geſetzen denken, nach ſolchen nämlich, bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, ſondern blos auf die Legalität der Handlungen ankömmt, welches ein juridiſches gemeines Weſen ſein würde, von welchem zwar Gott der Geſetzgeber, (mithin die Verfaſſung deſſelben Theokratie) ſein würde, Menſchen aber, als Prieſter, welche ſeine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine ariſtokratiſche Regierung führten. Aber eine ſolche Verfaſſung, deren Exiſtenz und Form gänzlich auf hiſtoriſchen Gründen beruht, iſt nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moraliſchgeſetzgebenden Vernunft ausmacht, deren Auflöſung wir hier allein zu bewirken haben; ſie wird

*) Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die bloſe Willkühr eines menſchlichen Geſetzgebers auferlegte Pflicht wäre, ſo iſt es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die ſtatutariſchen bürgerlichen Geſetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn ſie aber rechtmäßig ſind, ſo iſt die Beobachtung derſelben zugleich göttliches Gebot. Der Satz: „man muß Gott mehr gehorchen, als den Menſchen", bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an ſich böſe (dem Sittengeſetz unmittelbar zuwider) iſt, ihnen nicht gehorcht werden darf und ſoll. Umgekehrt aber, wenn einem politiſch bürgerlichen, an ſich nicht unmoraliſchen Geſetze ein dafür gehaltenes göttliches ſtatutariſches entgegengeſetzt wird, ſo iſt Grund da, das letztere für untergeſchoben anzuſehen, weil es einer klaren Pflicht widerſtreitet, ſelbſt aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot ſei, durch empiriſche Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine ſonſt beſtehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen.

in der hiſtoriſchen Abtheilung als Anſtalt nach politiſchbürgerlichen Geſetzen, deren Geſetzgeber, obgleich Gott, doch äußerlich iſt, in Erwägung kommen, anſtatt daß wir es hier nur mit einer ſolchen, deren Geſetzgebung blos innerlich iſt, einer Republik unter Tugendgeſetzen, d. i. mit einem Volke Gottes, „das fleißig wäre zu guten Werken", zu thun haben.

Einem ſolchen Volke Gottes kann man die Idee einer Rotte des böſen Princips entgegenſetzen, als Vereinigung derer, die ſeines Theils ſind, zur Ausbreitung des Böſen, welchem daran gelegen iſt, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu laſſen; wiewohl auch hier das die Tugendgeſinnungen anfechtende Princip gleichfalls in uns ſelbſt liegt, und nur bildlich als äußere Macht vorgeſtellt wird.

IV.

Die Idee eines Volks Gottes iſt (unter menſchlicher Veranſtaltung) nicht anders, als in der Form einer Kirche auszuführen.

Die erhabene nie völlig erreichbare Idee eines ethiſchen gemeinen Weſens verkleinert ſich ſehr unter menſchlichen Händen, nämlich zu einer Anſtalt, die allenfalls nur die Form deſſelben rein vorzuſtellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein ſolches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der ſinnlichen Menſchennatur ſehr eingeſchränkt iſt. Wie kann man aber erwarten, daß aus ſo krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?

Ein moraliſches Volk Gottes zu ſtiften, iſt alſo ein Werk, deſſen Ausführung nicht von Menſchen, ſondern nur von Gott ſelbſt erwartet werden kann. Deswegen iſt aber doch dem Menſchen nicht erlaubt, in Anſehung dieſes Geſchäfts unthätig zu ſein, und die Vorſehung walten zu laſſen, als ob ein Jeder nur ſeiner moraliſchen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menſchlichen Geſchlechts aber (ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach) einer höheren Weisheit überlaſſen dürfe. Er muß vielmehr ſo verfahren, als ob Alles auf ihn ankomme, und nur unter dieſer Bedingung

darf er hoffen, daß höhere Weisheit ſeiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen laſſen.

Der Wunſch aller Wohlgeſinnten iſt alſo: „daß das Reich Gottes komme, daß ſein Wille auf Erden geſchehe"; aber was haben ſie nun zu veranſtalten, damit dieſes mit ihnen geſchehe?

Ein ethiſches gemeines Weſen unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung iſt eine Kirche, welche, ſofern ſie kein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt, die unſichtbare Kirche heißt, (eine bloſe Idee von der Vereinigung aller Rechtſchaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moraliſchen Weltregierung, wie ſie jeder von Menſchen zu ſtiftenden zum Urbilde dient.) Die ſichtbare iſt die wirkliche Vereinigung der Menſchen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zuſammenſtimmt. Sofern eine jede Geſellſchaft unter öffentlichen Geſetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (in Verhältniß derer, die den Geſetzen derſelben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derſelben halten,) bei ſich führt, iſt die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde, welche unter ihren Oberen, (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt,) nur die Geſchäfte des unſichtbaren Oberhaupts derſelben verwalten, und in dieſer Beziehung insgeſammt Diener der Kirche heißen, ſowie im politiſchen Gemeinweſen das ſichtbare Oberhaupt ſich ſelbſt bisweilen den oberſten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menſchen, (gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze ſelbſt) über ſich erkennt. Die wahre (ſichtbare) Kirche iſt diejenige, welche das (moraliſche) Reich Gottes auf Erden, ſo viel es durch Menſchen geſchehen kann, darſtellt. Die Erforderniſſe, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche ſind folgende:

1. Die Allgemeinheit, folglich numeriſche Einheit derſelben; wozu ſie die Anlage in ſich enthalten muß: daß nämlich, ob ſie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Anſehung der weſentlichen Abſicht auf ſolche Grundſätze errichtet iſt, welche ſie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müſſen, (alſo keine Sectenſpaltung.)
2. Die Beſchaffenheit (Qualität) derſelben; d. i. die Lau-

terkeit, die Vereinigung unter keinen anderen, als moraliſchen Triebfedern. (Gereinigt vom Blödſinn des Aberglaubens und dem Wahnſinn der Schwärmerei.)

3. Das Verhältniß unter dem Princip der Freiheit, ſowohl das innere Verhältniß ihrer Glieder unter einander, als auch das äußere der Kirche zur politiſchen Macht, beides in einem Freiſtaat, (alſo weder Hierarchie, noch Illuminatismus, eine Art von Demokratie, durch beſondere Eingebungen, die nach Jedes ſeinem Kopfe von Anderer ihrer verſchieden ſein können.)

4. Die Modalität derſelben, die Unveränderlichkeit ihrer Conſtitution nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umſtänden abzuändernden, blos die Adminiſtration derſelben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu ſie doch auch die ſicheren Grundſätze ſchon in ſich ſelbſt (in der Idee ihres Zwecks) a priori enthalten muß. (Alſo unter urſprünglichen, einmal, gleich als durch ein Geſetzbuch, öffentlich zur Vorſchrift gemachten Geſetzen, nicht willkührlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerſpruche ausgeſetzt und veränderlich ſind.)

Ein ethiſches gemeines Weſen alſo, als Kirche d. i. als bloſe Repräſentantin eines Staats Gottes betrachtet, hat eigentlich keine ihren Grundſätzen nach der politiſchen ähnliche Verfaſſung. Dieſe iſt in ihm weder monarchiſch (unter einem Papſt oder Patriarchen), noch ariſtokratiſch (unter Biſchöfen und Prälaten), noch demokratiſch (als ſectiriſcher Illuminaten). Sie würde noch am Beſten mit der einer Hausgenoſſenſchaft (Familie) unter einem gemeinſchaftlichen, obzwar unſichtbaren, moraliſchen Vater verglichen werden können, ſofern ſein heiliger Sohn, der ſeinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtſchaft ſteht, die Stelle deſſelben darin vertritt, daß er ſeinen Willen dieſen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und ſo unter einander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten.

V.

Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am Besten auf eine heilige Schrift gegründet.

Der reine Religionsglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann; weil er ein bloser Vernunftglaube ist, der sich Jedermann zur Ueberzeugung mittheilen läßt, indessen daß ein blos auf Facta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluß nicht weiter ausbreiten kann, als soweit die Nachrichten, in Beziehung auf das Vermögen, ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, nach Zeit- und Ortsumständen hingelangen können. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals soviel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.

Die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntniß sinnlicher Dinge sich bewußt, ob sie zwar jenem Glauben, (als welcher im Allgemeinen für sie überzeugend sein muß,) alle Ehre widerfahren lassen, sind doch nicht leicht zu überzeugen: daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralischguten Lebenswandel Alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein. Sie können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den inneren moralischen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankömmt, daß sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven Gehorsam, Gott zu gefallen. Daß sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen (sich selbst und andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihrem Thun und Lassen, sofern es

Beziehung auf Sittlichkeit hat, beſtändig im Dienſte Gottes ſind, und daß es auch ſchlechterdings unmöglich ſei, Gott auf andere Weiſe näher zu dienen, (weil ſie doch auf keine anderen als blos auf Weltweſen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluß haben können,) will ihnen nicht in den Kopf. Weil ein jeder groſſer Herr der Welt ein beſonderes Bedürfniß hat, von ſeinen Unterthanen geehrt und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen geprieſen zu werden, ohne welches er nicht ſoviel Folgſamkeit gegen ſeine Befehle, als er wohl nöthig hat, um ſie beherrſchen zu können, von ihnen erwarten kann, überdem auch der Menſch, ſo vernunftvoll er auch ſein mag, an Ehrenbezeugungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet; ſo behandelt man die Pflicht, ſofern ſie zugleich göttliches Gebot iſt, als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menſchen, und ſo entſpringt der Begriff einer gottesdienſtlichen, ſtatt des Begriffs einer reinen moraliſchen Religion.

Da alle Religion darin beſteht: daß wir Gott für alle unſere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Geſetzgeber anſehen, ſo kommt es bei der Beſtimmung der Religion in Abſicht auf unſer ihr gemäßes Verhalten darauf an, zu wiſſen: wie Gott verehrt (und gehorcht) ſein wolle. — Ein göttlicher geſetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an ſich blos ſtatutariſche, oder durch rein moraliſche Geſetze. In Anſehung der letzteren kann ein Jeder aus ſich ſelbſt durch ſeine eigene Vernunft den Willen Gottes, der ſeiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entſpringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtſein dieſer Geſetze und dem Vernunftbedürfniſſe, eine Macht anzunehmen, welche dieſen den ganzen, in einer Welt möglichen, zum ſittlichen Endzweck zuſammenſtimmenden Effect verſchaffen kann. Der Begriff eines nach bloſen reinmoraliſchen Geſetzen beſtimmten göttlichen Willens läßt uns, wie nur einen Gott, alſo auch nur eine Religion denken, die rein moraliſch iſt. Wenn wir aber ſtatutariſche Geſetze deſſelben annehmen, und in unſerer Befolgung derſelben die Religion ſetzen, ſo iſt die Kenntniß derſelben nicht durch unſere eigene bloſe Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung möglich, welche, ſie mag

nun jedem Einzelnen insgeheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menschen fortgepflanzt zu werden, ein historischer, nicht ein reiner Vernunftglaube sein würde. — Es mögen nun aber auch statutarische göttliche Gesetze, (die sich nicht von selbst als verpflichtend, sondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für solche erkennen lassen,) angenommen werden; so ist doch die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht, und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.

Wenn also die Frage: wie Gott verehrt sein wolle, für jeden Menschen, blos als Mensch betrachtet, allgemeingültig beantwortet werden soll, so ist kein Bedenken hierüber, daß die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte blos moralisch sein; denn die statutarische, (welche eine Offenbarung voraussetzt,) kann nur als zufällig und als eine solche, die nicht an jeden Menschen gekommen ist, oder kommen kann, mithin nicht als den Menschen überhaupt verbindend betrachtet werden. Also: „nicht, die da sagen: Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes thun"; mithin die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten, als eines Wesens von göttlicher Abkunft,) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen Jeder seinen Willen weiß, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leisten.

Wenn wir uns aber nicht blos als Menschen, sondern auch als Bürger in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen, und auf die Existenz einer solchen Verbindung unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten, so scheint die Frage: wie Gott in einer Kirche (als einer Gemeinde Gottes) verehrt sein wolle, nicht durch bloße Vernunft beantwortlich zu sein, sondern einer statutarischen, uns nur durch Offenbarung kund werden-

den Geſetzgebung, mithin eines hiſtoriſchen Glaubens, welchen man im Gegenſatz mit dem reinen Religionsglauben den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen. Denn bei dem erſteren kömmt es blos auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moraliſcher Geſinnung geſchehende Beobachtung aller Pflichten, als ſeiner Gebote, an; eine Kirche aber als Vereinigung vieler Menſchen unter ſolchen Geſinnungen zu einem moraliſchen gemeinen Weſen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewiſſen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an ſich zufällig und mannigfaltig iſt, mithin ohne göttliche ſtatutariſche Geſetze nicht als Pflicht erkannt werden kann. Aber dieſe Form zu beſtimmen, darf darum nicht ſofort als ein Geſchäft des göttlichen Geſetzgebers angeſehen werden, vielmehr kann man mit Grunde annehmen, der göttliche Wille ſei: daß wir die Vernunftidee eines ſolchen gemeinen Weſens ſelbſt ausführen, und ob die Menſchen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg verſucht haben möchten, ſie dennoch nicht aufhören ſollen, nöthigenfalls durch neue Verſuche, welche die Fehler der vorigen beſtmöglichſt vermeiden, dieſem Zwecke nachzuſtreben; indem dieſes Geſchäft, welches zugleich für ſie Pflicht iſt, gänzlich ihnen ſelbſt überlaſſen iſt. Man hat alſo nicht Urſache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Geſetze geradezu für göttliche ſtatutariſche zu halten, vielmehr iſt es Vermeſſenheit, ſie dafür auszugeben, um ſich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letzteren zu beſſern, oder wohl gar Uſurpation höheren Anſehens, um mit Kirchenſatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen; wobei es aber doch ebenſowohl Eigendünkel ſein würde, ſchlechtweg zu leugnen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet iſt, nicht vielleicht auch eine beſondere göttliche Anordnung ſein könne, wenn ſie, ſo viel wir einſehen, mit der moraliſchen Religion in der größten Einſtimmung iſt, und noch dazukommt, daß, wie ſie ohne die gehörig vorbereiteten Fortſchritte des Publicums in Religionsbegriffen auf einmal habe erſcheinen können, nicht wohl eingeſehen werden kann. In der Zwei-

felhaftigkeit dieſer Aufgabe nun, ob Gott oder die Menſchen ſelbſt eine Kirche gründen ſollen, beweiſt ſich der Hang der letzteren zu einer gottesdienſtlichen Religion (cultus), und weil dieſe auf willkührlichen Vorſchriften beruht, zum Glauben an ſtatutariſche göttliche Geſetze, unter der Vorausſetzung, daß über dem beſten Lebenswandel, (den der Menſch nach Vorſchrift der rein moraliſchen Religion immer einſchlagen mag,) doch noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, ſondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Geſetzgebung hinzukommen müſſe; womit es unmittelbar auf Verehrung des höchſten Weſens (nicht vermittelſt der durch Vernunft uns ſchon vorgeſchriebenen Befolgung ſeiner Gebote) angeſehen iſt. Hiedurch geſchieht es nun, daß Menſchen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Anſehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranſtaltungen zur Beförderung des Moraliſchen in der Religion niemals für an ſich nothwendig halten werden; ſondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntniſſe geoffenbarter Geſetze, und Beobachtung der zu Form der Kirche, (die doch ſelbſt blos Mittel iſt,) gehörigen Vorſchriften, wie ſie ſagen, ihrem Gott zu dienen; obgleich alle dieſe Obſervanzen im Grunde moraliſchindifferente Handlungen ſind, eben darum aber, weil ſie blos um ſeinetwillen geſchehen ſollen, für ihm deſto gefälliger gehalten werden. Der Kirchenglaube geht alſo in der Bearbeitung der Menſchen zu einem ethiſchen gemeinen Weſen, natürlicher Weiſe *) vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienſte geweihte Gebäude) waren eher, als Kirchen (Verſammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moraliſchen Geſinnungen,) Prieſter (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geiſtliche (Lehrer der rein moraliſchen Religion) und ſind es mehrentheils auch noch im Range und Werthe, den ihnen die große Menge zugeſteht.

Wenn es nun alſo einmal nicht zu ändern ſteht, daß nicht ein ſtatutariſcher Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben,

*) †) Moraliſcher Weiſe ſollte es umgekehrt zugehen.

†) Zuſatz der zweiten Ausg.

als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menſchen zur Beförderung des letzteren beigegeben werde, ſo muß man auch eingeſtehen, daß die unveränderliche Aufbehaltung deſſelben, die allgemeine einförmige Ausbreitung, und ſelbſt die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung ſchwerlich durch Tradition, ſondern nur durch Schrift, die ſelbſt wiederum als Offenbarung für Zeitgenoſſen und Nachkommenſchaft ein Gegenſtand der Hochachtung ſein muß, hinreichend geſorgt werden kann; denn das fördert das Bedürfniß der Menſchen, um ihrer gottesdienſtlichen Pflicht gewiß zu ſein. Ein heiliges Buch erwirbt ſich ſelbſt bei denen (und gerade bei dieſen am Meiſten), die es nicht leſen, wenigſtens ſich daraus keinen zuſammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte Achtung, und alles Vernünfteln verſchlägt nichts wider den alle Einwürfe niederſchlagenden Machtſpruch: da ſteht's geſchrieben. Daher heißen auch die Stellen deſſelben, die einen Glaubenspunct darlegen ſollen, ſchlechthin Sprüche. Die beſtimmten Ausleger einer ſolchen Schrift ſind eben durch dieſes ihr Geſchäft ſelbſt gleichſam geweihte Perſonen, und die Geſchichte beweiſt, daß kein auf Schrift gegründeter Glaube ſelbſt durch die verwüſtendſten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können; indeſſen daß der, ſo ſich auf Tradition und alte öffentliche Obſervanzen gründete, in der Zerrüttung des Staats zugleich ſeinen Untergang fand. Glücklich*)! wenn ein ſolches den Menſchen zu Händen gekommenes Buch neben ſeinen Statuten als Glaubensgeſetzen zugleich die reinſte moraliſche Religionslehre mit Vollſtändigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introduction) in die beſte Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, ſowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit, ſich den Urſprung einer ſolchen durch daſſelbe vorgegangenen Erleuchtung des Menſchengeſchlechts

*) Ein Ausdruck für alles Gewünſchte, oder Wünſchenswerthe, was wir doch weder vorausſehen, noch durch unſere Beſtrebung nach Erfahrungsgeſetzen herbeiführen können; von dem wir alſo, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen anderen, als eine gütige Vorſehung anführen können.

nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann.

Nun noch Einiges, was diesem Begriffe eines Offenbarungsglaubens anhängt.

Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben. — Man kann hinzusetzen, daß in den mancherlei sich, der Verschiedenheit ihrer Glaubensarten wegen, von einander absondernden Kirchen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein kann.

Es ist daher schicklicher, (wie es auch wirklich mehr im Gebrauche ist), zu sagen: dieser Mensch ist von diesem oder jenem (Jüdischen, Muhammedanischen, christlichen, katholischen, Lutherischen) Glauben, als: er ist von dieser oder jener Religion. Der letztere Ausdruck sollte billig nicht einmal in der Anrede an das große Publicum (in Katechismen und Predigten) gebraucht werden; denn er ist diesen zu gelehrt und unverständlich; wie denn auch die neueren Sprachen für ihn kein gleichbedeutendes Wort liefern. Der gemeine Mann versteht darunter jederzeit seinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anstatt daß Religion innerlich verborgen ist und auf moralische Gesinnungen ankömmt. Man thut den Meisten zu viel Ehre an, von ihnen zu sagen: sie bekennen sich zu dieser oder jener Religion; denn sie kennen und verlangen keine; der statutarische Kirchenglaube ist Alles, was sie unter diesem Worte verstehen. Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut bespritzt haben, nie etwas Anderes, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, daß man ihn hinderte, seiner Religion anzuhängen, (denn das kann keine äußere Gewalt,) sondern daß man ihm seinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte.

Wenn nun eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einige allgemeine ausgibt, (ob sie zwar auf einen besonderen

Offenbarungsglauben gegründet iſt, der als hiſtoriſch nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann,) ſo wird der, welcher ihren (beſonderen) Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt, und von ganzem Herzen gehaßt; der nur zum Theil (im Nichtweſentlichen) davon abweicht, ein Irrgläubiger, und wenigſtens als anſteckend vermieden. Bekennt er ſich endlich zwar zu derſelben Kirche, weicht aber doch im Weſentlichen des Glaubens derſelben, (was man nämlich dazu macht,) von ihr ab, ſo heißt er, vornehmlich wenn er ſeinen Irrglauben ausbreitet, ein Ketzer*), und wird, ſo wie ein Aufrührer, noch für ſtrafbarer gehalten, als ein äußerer Feind, und von der Kirche durch einen Bannfluch, (dergleichen die Römer über den aussprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging,) ausgeſtoßen und allen Höllengöttern übergeben. Die angemaßte alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter einer Kirche in dem Puncte des Kirchenglaubens heißt Orthodoxie, welche man wohl in despotiſche (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen könnte. — Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgibt, eine katholiſche, diejenige aber, welche ſich gegen dieſe Anſprüche Anderer verwahrt, (ob ſie gleich dieſe öfters ſelbſt gerne ausüben möchte, wenn ſie könnte,) eine proteſtantiſche Kirche genannt werden ſoll; ſo wird ein aufmerkſamer Beobachter manche rühmliche Beiſpiele von proteſtantiſchen Katholiken, und dagegen noch mehrere anſtößige von erzkatholiſchen Proteſtanten antreffen; die erſte von Männern einer ſich erweiternden Denkungsart, (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht iſt,) gegen welche die

*) Die Mongolen nennen Tibet (nach Georgii Alphab. Tibet. pag. 11) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuſerbewohner, um dieſe von ſich, als in Wüſten unter Zelten lebenden Nomaden zu unterſcheiden, woraus der Name der Chadzaren, und aus dieſem der der Ketzer entſprungen iſt; weil jene dem Tibetaniſchen Glauben (der Lama's), der mit dem Manichäismus übereinſtimmt, vielleicht auch wohl von daher ſeinen Urſprung nimmt, anhänglich waren und ihn bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen Haeretici und Manichaei als gleichbedeutend im Gebrauch waren.

letzteren mit ihrer eingeſchränkten gar ſehr, doch keinesweges zu ihrem Vortheil abſtechen.

VI.

Der Kirchenglaube hat zu ſeinem höchſten Ausleger den reinen Religionsglauben.

Wir haben angemerkt, daß, obzwar eine Kirche das wichtigſte Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmäßigen Anſpruchs auf Allgemeinheit entbehrt, wenn ſie ſich auf einen Offenbarungsglauben, der als hiſtoriſcher, (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter, und der ſpäteſten Nachkommenſchaft zugeſicherter) Glaube, doch keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig iſt, gründet, dennoch wegen des natürlichen Bedürfniſſes aller Menſchen, zu den höchſten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares, irgend eine Erfahrungsbeſtätigung u. dgl. zu verlangen, (worauf man bei der Abſicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rückſicht nehmen muß,) irgend ein hiſtoriſcher Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich ſchon vor ſich findet, müſſe benutzt werden.

Um aber nun mit einem ſolchen empiriſchen Glauben, den uns dem Anſehen nach ein Ungefähr in die Hände geſpielt hat, die Grundlage eines moraliſchen Glaubens zu vereinigen, (er ſei nun Zweck nur oder Hülfsmittel,) dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d. i. durchgängige Deutung derſelben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktiſchen Regeln einer reinen Vernunftreligion zuſammenſtimmt. Denn das Theoretiſche des Kirchenglaubens kann uns moraliſch nicht intereſſiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote, (was das Weſentliche aller Religion ausmacht,) hinwirkt. Dieſe Auslegung mag uns ſelbſt in Anſehung des Textes (der Offenbarung) oft gezwungen ſcheinen, oft es auch wirklich ſein, und doch muß ſie, wenn es nur möglich iſt, daß dieſer ſie annimmt, einer

ſolchen buchſtäblichen vorgezogen werden, die entweder ſchlechterdings nichts für die Moralität in ſich enthält, oder dieſer ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt*). — Man wird auch finden, daß es mit allen alten und neueren zum Theil in heiligen Büchern abgefaßten Glaubensarten jederzeit ſo iſt gehalten worden, und daß vernünftige wohldenkende Volkslehrer ſie ſo lange gedeutet haben, bis ſie dieſelbe ihrem weſentlichen Inhalte nach, nachgerade mit den allgemeinen moraliſchen Glaubensſätzen in Uebereinſtimmung brachten. Die Moralphiloſophen unter den Griechen und nachher den Römern machten es nachgerade mit ihrer fabelhaften Götterlehre ebenſo. Sie wußten den gröbſten Polytheismus doch zuletzt als bloſe ſymboliſche Vorſtellung der Eigenſchaften des einigen göttlichen Weſens auszudeuten, und den mancherlei laſterhaften Handlungen,

---

*)†) Um dieſes an einem Beiſpiel zu zeigen, nehme man Pſalm LIX, V. 11—16, wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entſetzen weit geht, angetroffen wird. Michaelis (Moral 2ter Theil S. 202) billigt dieſes Gebet und ſetzt hinzu: „die Pſalmen ſind inſpirirt; wird in dieſen um Strafe gebeten, ſo kann es nicht unrecht ſein und wir ſollen keine heiligere Moral haben, als die Bibel." Ich halte mich hier an den letzteren Ausdruck und frage, ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müſſe? — Ohne nun einmal auf die Stelle des N. T.: „Zu den Alten wurde geſagt u. ſ. w.; ich aber ſage euch: Liebet eure Feinde, ſegnet, die euch fluchen u. ſ. w." Rückſicht zu nehmen, wie dieſe, die auch inſpirirt iſt, mit jener zuſammen beſtehen könne, werde ich verſuchen, ſie entweder meinen für ſich beſtehenden ſittlichen Grundſätzen anzupaſſen, (daß etwa hier nicht leibliche, ſondern unter dem Symbol derſelben, die uns weit verderblicheren unſichtbaren Feinde, nämlich böſe Neigungen, verſtanden werden, die wir wünſchen müſſen völlig unter den Fuß zu bringen,) oder will dieſes nicht angehen, ſo werde ich lieber annehmen: daß dieſe Stelle gar nicht im moraliſchen Sinn, ſondern nach dem Verhältniß, in welchem ſich die Juden zu Gott, als ihrem politiſchen Regenten, betrachteten, zu verſtehen ſei, ſo wie auch eine andere Stelle der Bibel, da es heißt: „die Rache iſt mein; Ich will vergelten, ſpricht der Herr!" die man gemeiniglich als moraliſche Warnung vor Selbſtrache auslegt, ob ſie gleich wahrſcheinlich nur das in jedem Staat geltende Geſetz andeutet, Genugthuung wegen Beleidigungen im Gerichtshofe des Oberhauptes nachzuſuchen; wo die Rachſucht des Klägers gar nicht für gebilligt angeſehen werden darf, wenn der Richter ihm verſtattet, auf noch ſo harte Strafe, als er will, anzutragen.

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

oder auch wilden, aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn unterzulegen, der einen Volksglauben, (welchen zu vertilgen nicht einmal rathsam gewesen wäre, weil daraus vielleicht ein dem Staat noch gefährlicherer Atheismus hätte entstehen können,) einer allen Menschen verständlichen und allein ersprießlichen moralischen Lehre nahe brachte. Das spätere Judenthum und selbst das Christenthum besteht aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, aber beides zu ungezweifelt guten und für alle Menschen nothwendigen Zwecken. Die Muhammedaner wissen, (wie Reland zeigt,) der Beschreibung ihres, aller Sinnlichkeit geweihten Paradieses sehr gut einen geistigen Sinn unterzulegen, und eben das thun die Indier mit der Auslegung ihres Vedas, wenigstens für den aufgeklärteren Theil ihres Volks. — Daß sich dies aber thun läßt, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstoßen, kommt daher: weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Aeußerungen blos auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen, und zu diesem Behuf selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlaßten, hiedurch aber auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen, obzwar unvorsätzlich, gelegt haben. — Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesetzt, daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sei von ihnen auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses dahingestellt sein läßt, und nur die Möglichkeit, die Verfasser derselben so zu verstehen, annimmt. Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. — (Der Geschichtsglaube ist „todt an ihm selber," d. i. für sich, als Bekenntniß betrachtet, enthält er nichts, was einen moralischen Werth für uns hätte.)

Wenn alſo gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, ſo wird doch das oberſte Kriterium derſelben, als einer ſolchen, ſein: „alle Schrift, von Gott eingegeben, iſt nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Beſſerung u. ſ. w.“ und da das Letztere, nämlich die moraliſche Beſſerung des Menſchen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, ſo wird dieſe auch das oberſte Princip aller Schriftauslegung enthalten. Dieſe Religion iſt „der Geiſt Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet.“ Dieſer aber iſt derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundſätzen zu Handlungen belebt, und er bezieht Alles, was die Schrift für den hiſtoriſchen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moraliſchen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion iſt. Alles Forſchen und Auslegen der Schrift muß von dem Princip ausgehen, dieſen Geiſt darin zu ſuchen, und „man kann das ewige Leben darin nur finden, ſofern ſie von dieſem Princip zeuget.“

Dieſem Schriftausleger iſt nun noch ein anderer beigeſellt, aber untergeordnet, nämlich der Schriftgelehrte. Das Anſehen der Schrift, als des würdigſten, und jetzt in dem aufgeklärteſten Welttheile einzigen Inſtruments der Vereinigung aller Menſchen in eine Kirche, macht den Kirchenglauben aus, der als Volksglaube nicht vernachläſſigt werden kann, weil dem Volke keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu ſein ſcheint, die auf bloſe Vernunft gegründet iſt, und es göttliche Offenbarung, mithin auch eine hiſtoriſche Beglaubigung ihres Anſehens durch die Deduction ihres Urſprungs fordert. Weil nun menſchliche Kunſt und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufſteigen kann, um das Creditiv der Sendung des erſten Lehrers ſelbſt nachzuſehen, ſondern ſich mit den Merkmalen, die, außer dem Inhalt, noch von der Art, wie ein ſolcher Glaube introducirt worden, hergenommen werden können, d. i. mit menſchlichen Nachrichten begnügen muß, die nachgerade in ſehr alten Zeiten und jetzt todten Sprachen aufgeſucht werden müſſen, um ſie nach ihrer hiſtoriſchen Glaubhaftigkeit zu würdigen;

so wird Schriftgelehrsamkeit erfordert werden, um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht eine Religion, (denn die muß, um allgemein zu sein, jederzeit auf bloße Vernunft gegründet sein,) im Ansehen zu erhalten; wenn diese gleich nichts mehr ausmacht, als daß jener ihr Ursprung nichts in sich enthält, was die Annahme derselben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich machte; welches hinreichend sein würde, um diejenigen, welche in dieser Idee besondere Stärkung ihres moralischen Glaubens zu finden meinen, und sie daher gerne annehmen, daran nicht zu hindern. — Aber nicht blos die Beurkundung, sondern auch die Auslegung der heiligen Schrift bedarf aus derselben Ursache Gelehrsamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der sie nur in Uebersetzungen lesen kann, von dem Sinne derselben gewiß sein? daher der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat, doch noch ausgebreitete historische Kenntniß und Kritik besitzen muß, um aus dem Zustande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständniß geöffnet werden kann.

Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde. Es fällt in die Augen: daß diese an öffentlichem Gebrauche ihrer Einsichten und Entdeckungen in diesem Felde vom weltlichen Arm schlechterdings nicht können gehindert und an gewisse Glaubenssätze gebunden werden; weil sonst Laien die Kleriker nöthigen würden, in ihre Meinung einzutreten, die jene doch nur von dieser ihrer Belehrung her haben. Wenn der Staat nur dafür sorgt, daß es nicht an gelehrten und ihrer Moralität nach im guten Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens verwalten, deren Gewissen er diese Besorgung anvertraut, so hat er Alles gethan, was seine Pflicht und Befugniß mit sich bringen. Diese selbst aber in die Schule zu führen und sich mit ihren Streitigkeiten zu befassen, (die, wenn sie nur nicht von Kanzeln geführt werden, das Kirchenpublicum im völligen Frieden lassen,) ist eine Zumuthung, die das Publicum an den Gesetzgeber

nicht ohne Unbeſcheidenheit thun kann, weil ſie unter ſeiner Würde iſt†).

Aber es tritt noch ein dritter Prätendent zum Amte eines Auslegers auf, welcher weder Vernunft, noch Gelehrſamkeit, ſondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Urſprung zu erkennen. Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, daß, „wer ihrer Lehre folgt, und das thut, was ſie vorſchreibt, allerdings finden wird, daß ſie von Gott ſei," und daß ſelbſt der Antrieb zu guten Handlungen und zur Rechtſchaffenheit im Lebenswandel, den der Menſch, der ſie lieſt oder ihren Vortrag hört, fühlen muß, ihn von der Göttlichkeit derſelben überführen müſſe; weil er nichts Anderes, als die Wirkung von dem den Menſchen mit inniglicher Achtung erfüllenden moraliſchen Geſetze iſt, welches darum auch als göttliches Gebot angeſehen zu werden verdient. Aber ſo wenig, wie aus irgend einem Gefühl Erkenntniß der Geſetze, und daß dieſe moraliſch ſind, eben ſo wenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das ſichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einfluſſes gefolgert und ausgemittelt werden; weil zu derſelben Wirkung mehr, als eine Urſache Statt finden kann, in dieſem Falle aber die bloſe Moralität des Geſetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Urſache derſelben iſt, und ſelbſt in dem Falle der bloſen Möglichkeit dieſes Urſprungs es Pflicht iſt, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Thür und Thor öffnen, und nicht ſelbſt das unzweideutige moraliſche Gefühl durch die Verwandtſchaft mit jedem anderen phantaſtiſchen um ſeine Würde bringen will. — Gefühl, wenn das Geſetz, woraus, oder auch, wornach es erfolgt, vorher bekannt iſt, hat Jeder nur für ſich, und kann es Anderen nicht zumuthen, alſo auch nicht als einen Probirſtein der Aechtheit einer Offenbarung anpreiſen, denn es lehrt ſchlechterdings nichts, ſondern

†) Die Worte: „weil ſie unter ſeiner Würde iſt". ſind Zuſatz der 2. Ausg.

enthält nur die Art, wie das Subject in Anſehung ſeiner Luſt oder Unluſt afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniß gegründet werden kann. —

Es gibt alſo keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen anderen Ausleger deſſelben, als reine Vernunftreligion und Schriftgelehrſamkeit, (welche das Hiſtoriſche derſelben angeht,) von welchen der erſtere allein authentiſch und für alle Welt gültig, der zweite aber nur doctrinal iſt, um den Kirchenglauben für ein gewiſſes Volk zu einer gewiſſen Zeit in ein beſtimmtes ſich beſtändig erhaltendes Syſtem zu verwandeln. Was aber dieſen betrifft, ſo iſt es nicht zu ändern, daß der hiſtoriſche Glaube nicht endlich ein bloſer Glaube an Schriftgelehrte und ihre Einſicht werde; welches freilich der menſchlichen Natur nicht ſonderlich zur Ehre gereicht, aber doch durch die öffentliche Denkfreiheit wiederum gut gemacht wird, dazu dieſe deshalb um deſto mehr berechtigt iſt, weil nur dadurch, daß Gelehrte ihre Auslegungen Jedermanns Prüfung ausſetzen, ſelbſt aber auch zugleich für beſſere Einſicht immer offen und empfänglich bleiben, ſie auf das Zutrauen des gemeinen Weſens zu ihren Entſcheidungen rechnen können.

VII.

Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrſchaft des reinen Religionsglaubens iſt die Annäherung des Reichs Gottes.

Das Kennzeichen der wahren Kirche iſt ihre Allgemeinheit; hievon aber iſt wiederum das Merkmal ihre Nothwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Beſtimmbarkeit. Nun hat der hiſtoriſche Glaube, (der auf Offenbarung, als Erfahrung, gegründet iſt,) nur particuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geſchichte gelangt iſt, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntniß, nicht das Bewußtſein, daß der geglaubte

Gegenſtand ſo und nicht anders ſein müſſe, ſondern nur, daß er ſo ſei, in ſich; mithin enthält er zugleich das Bewußtſein ſeiner Zufälligkeit. Alſo kann er zwar zum Kirchenglauben, (deren es mehrere geben kann,) zulangen, aber nur der reine Religionsglaube, der ſich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. — Wenn alſo gleich (der unvermeidlichen Einſchränkung der menſchlichen Vernunft gemäß) ein hiſtoriſcher Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewußtſein, daß er blos ein ſolches ſei, und dieſer, als Kirchenglaube, ein Princip bei ſich führe, dem reinen Religionsglauben ſich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können; ſo kann eine ſolche Kirche immer die wahre heißen; da aber über hiſtoriſche Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die ſtreitende Kirche genennet werden; doch mit der Ausſicht, endlich in die unveränderliche und Alles vereinigende, triumphirende auszuſchlagen! Man nennt den Glauben jedes Einzelnen, der die moraliſche Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit ſich führt, ewig glückſelig zu ſein, den ſeligmachenden Glauben. Dieſer kann alſo auch nur ein einziger ſein, und bei aller Verſchiedenheit des Kirchenglaubens doch in Jedem angetroffen werden, in welchem er, ſich auf ſein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktiſch iſt. Der Glaube einer gottesdienſtlichen Religion iſt dagegen ein Frohn- und Lohnglaube (fides mercenaria, servilis), und kann nicht für den ſeligmachenden angeſehen werden, weil er nicht moraliſch iſt. Denn dieſer muß ein freier, auf lauter Herzensgeſinnungen gegründeter (fides ingenua) Glaube ſein. Der erſtere wähnt durch Handlungen (des cultus), welche (obzwar mühſam) doch für ſich keinen moraliſchen Werth haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen ſind, die auch ein böſer Menſch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anſtatt daß der letztere dazu eine moraliſch gute Geſinnung als nothwendig vorausſetzt.

Der ſeligmachende Glaube enthält zwei Bedingungen ſeiner Hoffnung der Seligkeit; die eine in Anſehung deſſen, was er ſelbſt

nicht thun kann, nämlich ſeine geſchehenen Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeſchehen zu machen, die andere in Anſehung deſſen, was er ſelbſt thun kann und ſoll, nämlich in einem neuen ſeiner Pflicht gemäßen Leben zu wandeln. Der erſtere Glaube iſt der an eine Genugthuung, (Bezahlung für ſeine Schuld, Erlöſung, Verſöhnung mit Gott,) der zweite iſt der Glaube, in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können. — Beide Bedingungen machen nur einen Glauben aus und gehören nothwendig zuſammen. Man kann aber die Nothwendigkeit einer Verbindung nicht anders einſehen, als wenn man annimmt, es laſſe ſich eine von der anderen ableiten, alſo, daß entweder der Glaube an die Losſprechung von der auf uns liegenden Schuld den guten Lebenswandel, oder daß die wahrhafte und thätige Geſinnung eines jederzeit zu führenden guten Lebenswandels den Glauben an jene Losſprechung, nach dem Geſetze moraliſch wirkender Urſachen, hervorbringe.

Hier zeigt ſich nun eine merkwürdige Antinomie der menſchlichen Vernunft mit ihr ſelbſt, deren Auflöſung, oder, wenn dieſe nicht möglich ſein ſollte, wenigſtens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein hiſtoriſcher (Kirchen-) Glaube jederzeit als weſentliches Stück des ſeligmachenden, über den reinen Religionsglauben hinzukommen müſſe, oder ob er als bloſes Leitmittel endlich, wie ferne dieſe Zukunft auch ſei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne.

1. Vorausgeſetzt: daß für die Sünden des Menſchen eine Genugthuung geſchehen ſei, ſo iſt zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder ſie gern auf ſich beziehen möchte, und wenn es blos aufs Glauben ankömmt, (welches ſoviel, als Erklärung bedeutet, er wolle, ſie ſollte auch für ihn geſchehen ſein,) deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es iſt gar nicht einzuſehen, wie ein vernünftiger Menſch, der ſich ſtrafſchuldig weiß, im Ernſt glauben könne, er habe nur nöthig, die Botſchaft von einer für ihn geleiſteten Genugthuung zu glauben und ſie, (wie die Juriſten ſagen,) utiliter anzunehmen, um ſeine Schuld als getilgt anzuſehen, und zwar dermaßen (mit der Wurzel ſogar), daß auch fürs

Künftige ein guter Lebenswandel, um den er ſich bisher nicht die mindeſte Mühe gegeben hat, von dieſem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohlthat die unausbleibliche Folge ſein werde. Dieſen Glauben kann kein überlegender Menſch, ſo ſehr auch die Selbſtliebe öfters den bloſen Wunſch eines Gutes, wozu man nichts thut oder thun kann, in Hoffnung verwandelt, als werde ſein Gegenſtand durch die bloſe Sehnſucht gelockt von ſelbſt kommen, in ſich zuwege bringen. Man kann dieſes ſich nicht anders möglich denken, als daß der Menſch ſich dieſen Glauben ſelbſt als ihm himmliſch eingegeben, und ſo als etwas, worüber er ſeiner Vernunft weiter keine Rechenſchaft zu geben nöthig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann, oder noch zu aufrichtig iſt, ein ſolches Vertrauen als bloſes Einſchmeichelungsmittel in ſich zu erkünſteln, ſo wird er, bei aller Achtung für eine ſolche überſchwengliche Genugthuung, bei allem Wunſche, daß eine ſolche auch für ihn offen ſtehen möge, doch nicht umhin können, ſie nur als bedingt anzuſehen, nämlich daß ſein, ſo viel in ſeinem Vermögen iſt, gebeſſerter Lebenswandel vorhergehen müſſe, um auch nur den mindeſten Grund zur Hoffnung zu geben, ein ſolches höheres Verdienſt könne ihm zu Gute kommen. — Wenn alſo das hiſtoriſche Erkenntniß von dem letzteren zum Kirchenglauben, der erſtere aber als Bedingung zum reinen moraliſchen Glauben gehört, ſo wird dieſer vor jenem vorhergehen müſſen.

2. Wenn aber der Menſch von Natur verderbt iſt, wie kann er glauben, aus ſich, er mag ſich auch beſtreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen Menſchen zu machen; wenn er, ſich der Vergehungen, deren er ſich bisher ſchuldig gemacht hat, bewußt, noch unter der Macht des böſen Princips ſteht und in ſich kein hinreichendes Vermögen antrifft, es künftighin beſſer zu machen? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er ſelbſt wider ſich erregt hat, durch fremde Genugthuung als verſöhnt, ſich ſelbſt aber durch dieſen Glauben gleichſam als neugeboren anſehen und ſo allererſt einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Princip ſein würde, worauf will er ſeine

Hoffnung, ein Gott gefälliger Menſch zu werden, gründen? — Alſo muß der Glaube an ein Verdienſt, das nicht das ſeinige iſt und wodurch er mit Gott verſöhnt wird, vor aller Beſtrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerſtreitet. Dieſer Streit kann nicht durch Einſicht in die Cauſalbeſtimmung der Freiheit des menſchlichen Weſens, d. i. der Urſachen, welche machen, daß ein Menſch gut oder böſe wird, alſo nicht theoretiſch ausgeglichen werden; denn dieſe Frage überſteigt das ganze Speculationsvermögen unſerer Vernunft. Aber fürs Praktiſche, wo nämlich nicht gefragt wird, was phyſiſch, ſondern was moraliſch für den Gebrauch unſerer freien Willkühr das Erſte ſei, wovon wir nämlich den Anfang machen ſollen, ob vom Glauben an das, was Gott unſertwegen gethan hat, oder von dem, was wir thun ſollen, um deſſen, (es mag auch beſtehen, worin es wolle,) würdig zu werden, iſt kein Bedenken, für das Letztere zu entſcheiden.

Denn die Annehmung des erſten Requiſits zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine ſtellvertretende Genugthuung, iſt allenfalls blos für den theoretiſchen Begriff nothwendig; wir können die Entſündigung uns nicht anders begreiflich machen. Dagegen iſt die Nothwendigkeit des zweiten Princips praktiſch und zwar rein moraliſch: wir können ſicher nicht anders hoffen, der Zueignung ſelbſt eines fremden genugthuenden Verdienſtes und ſo der Seligkeit theilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unſere Beſtrebung in Befolgung jeder Menſchenpflicht qualificiren, welche letztere die Wirkung unſerer eigenen Bearbeitung, und nicht wiederum ein fremder Einfluß ſein muß, dabei wir paſſiv ſind. Denn da das letztere Gebot unbedingt iſt, ſo iſt es auch nothwendig, daß der Menſch es ſeinem Glauben als Maxime unterlege, daß er nämlich von der Beſſerung des Lebens anfange, als der oberſten Bedingung, unter der allein ein ſeligmachender Glaube Statt finden kann.

Der Kirchenglaube, als ein hiſtoriſcher, fängt mit Recht von dem erſteren an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält, (in welchem der eigentliche Zweck liegt,) ſo

muß das, was in dieſem als einem praktiſchen die Bedingung iſt, nämlich die Maxime des Thuns, den Anfang machen, und die des Wiſſens oder theoretiſchen Glaubens nur die Befeſtigung und Vollendung der erſteren bewirken.

Hiebei kann noch angemerkt werden, daß nach dem erſten Princip der Glaube, (nämlich der an eine ſtellvertretende Genugthuung) dem Menſchen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höheren Einfluß gewirkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. — Nach dem zweiten Princip aber iſt es umgekehrt. Denn nach dieſem iſt der gute Lebenswandel, als oberſte Bedingung der Gnade, unbedingte Pflicht, dagegen die höhere Genugthuung eine bloſe Gnadenſache. — Dem erſteren wirft man (oft nicht mit Unrecht) den gottesdienſtlichen Aberglauben vor, der einen ſträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiß; dem zweiten den naturaliſtiſchen Unglauben, welcher mit einem ſonſt vielleicht auch wohl exemplariſchen Lebenswandel Gleichgültigkeit oder wohl gar Widerſetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. — Das wäre aber den Knoten (durch eine praktiſche Maxime) zerhauen, anſtatt ihn (theoretiſch) aufzulöſen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt iſt. — Zu Befriedigung des letzteren Anſinnens kann indeſſen Folgendes dienen. — Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menſchheit (den Sohn Gottes) an ſich ſelbſt iſt auf eine moraliſche Vernunftidee bezogen, ſofern dieſe uns nicht allein zur Richtſchnur, ſondern auch zur Triebfeder dient, und alſo einerlei, ob ich von ihm, als rationalem Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen iſt der Glaube an ebendaſſelbe Urbild in der Erſcheinung (an den Gottmenſchen), als empiriſcher (hiſtoriſcher) Glaube, nicht einerlei mit dem Princip des guten Lebenswandels, (welches ganz rational ſein muß,) und es wäre ganz etwas Anderes, von einem ſolchen*)

*) †) Der die Exiſtenz einer ſolchen Perſon auf hiſtoriſche Beweisthümer gründen muß.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre alſo ein Widerſtreit zwiſchen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erſcheinung des Gottmenſchen iſt nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, ſondern das in unſerer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen, (weil, ſo viel ſich an ſeinem Beiſpiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird,) eigentlich das Object des ſeligmachenden Glaubens, und ein ſolcher Glaube iſt einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. — Alſo ſind hier nicht zwei an ſich verſchiedene Principien, von deren einem oder dem anderen anzufangen, entgegengeſetzte Wege einzuſchlagen wären, ſondern nur eine und dieſelbe praktiſche Idee, von der wir ausgehen, einmal, ſofern ſie das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal, ſofern ſie es als in uns befindlich, beidemal aber, ſofern ſie es als Richtmaaß unſeres Lebenswandels vorſtellt; und die Antinomie iſt alſo nur ſcheinbar; weil ſie ebendieſelbe praktiſche Idee nur in verſchiedener Beziehung genommen, durch einen Mißverſtand für zwei verſchiedene Principien anſieht. — Wollte man aber den Geſchichtsglauben an die Wirklichkeit einer ſolchen einmal in der Welt vorgekommenen Erſcheinung zur Bedingung des allein ſeligmachenden Glaubens machen, ſo wären es allerdings zwei ganz verſchiedene Principien, (das eine empiriſch, das andere rational,) über die, ob man von einem oder dem anderen ausgehen und anfangen müßte, ein wahrer Widerſtreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde ſchlichten können. — Der Satz: man muß glauben, daß es einmal einen Menſchen, der durch ſeine Heiligkeit und Verdienſt ſowohl für ſich (in Anſehung ſeiner Pflicht), als auch für alle Andere (und deren Ermangelung in Anſehung ihrer Pflicht) genug gethan, gegeben habe, (wovon uns die Vernunft nichts ſagt,) um zu hoffen, daß wir ſelbſt in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens ſelig werden können, dieſer Satz ſagt ganz etwas Anderes, als folgender: man muß mit allen Kräften der heiligen Geſinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels

nachſtreben, um glauben zu können, daß die (uns ſchon durch die Vernunft verſicherte) Liebe deſſelben zur Menſchheit, ſofern ſie ſeinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachſtrebt, in Rückſicht auf die redliche Geſinnung, den Mangel der That, auf welche Art es auch ſei, ergänzen werde. — Das Erſte aber ſteht nicht in jedes (auch des ungelehrten) Menſchen Vermögen. Die Geſchichte beweiſt, daß in allen Religionsformen dieſer Streit zweier Glaubensprincipien obgewaltet hat; denn Expiationen hatten alle Religionen, ſie mochten ſie nun ſetzen, worein ſie wollten. Die moraliſche Anlage in jedem Menſchen aber ermangelte ihrerſeits auch nicht, ihre Forderungen hören zu laſſen. Zu aller Zeit klagten aber doch die Prieſter mehr, als die Moraliſten; jene nämlich laut (und unter der Aufforderung an Obrigkeiten, dem Unweſen zu ſteuern,) über Vernachläſſigung des Gottesdienſtes, welcher, das Volk mit dem Himmel zu verſöhnen und Unglück vom Staat abzuwenden, eingeführt war; dieſe dagegen über den Verfall der Sitten, den ſie ſehr auf die Rechnung jener Entſündigungsmittel ſchrieben, wodurch die Prieſter es Jedermann leicht machten, ſich wegen der gröbſten Laſter mit der Gottheit auszuſöhnen. In der That, wenn ein unerſchöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden ſchon vorhanden iſt, da man nur hinlangen darf, (und bei allen Anſprüchen, die das Gewiſſen thut, auch ohne Zweifel zu allererſt hinlangen wird,) um ſich ſchuldenfrei zu machen, indeſſen daß der Vorſatz des guten Lebenswandels, bis man wegen jener allererſt im Reinen iſt, ausgeſetzt werden kann; ſo kann man ſich nicht leicht andere Folgen eines ſolchen Glaubens denken. — Würde aber ſogar dieſer Glaube ſelbſt ſo vorgeſtellt, als ob er eine ſo beſondere Kraft und einen ſolchen myſtiſchen (oder magiſchen) Einfluß habe, daß, ob er zwar, ſo viel wir wiſſen, für blos hiſtoriſch gehalten werden ſollte, er doch, wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen Menſchen von Grunde aus zu beſſern, (einen neuen Menſchen aus ihm zu machen) im Stande ſei; ſo müßte dieſer Glaube ſelbſt als unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem hiſtoriſchen Glauben) ertheilt und

eingegeben angeſehen werden, wo denn Alles ſelbſt mit der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen zuletzt auf einen unbedingten Rathſchluß Gottes hinausläuft; „er erbarmet ſich, welches er will, und verſtocket, welchen er will*)", welches nach dem Buchſtaben genommen, der salto mortale der menſchlichen Vernunft iſt.

Es iſt alſo eine nothwendige Folge der phyſiſchen und zugleich der moraliſchen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion iſt, daß dieſe endlich von allen empiriſchen Beſtimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geſchichte beruhen, und die vermittelſt eines Kirchenglaubens proviſoriſch die Menſchen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählig losgemacht werde, und ſo reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrſche, „damit Gott ſei Alles in Allem." — Die Hüllen, unter welchen der Embryo ſich zuerſt zum Menſchen bildete, müſſen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten ſoll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit ſeinen Anhängſeln, den Statuten und Obſervanzen, welches zu ſeiner Zeit gute Dienſte that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Feſſel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menſchengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wußte mit Satzungen, die ihm ohne ſein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrſamkeit, ja ſogar eine der Kirche dienſtbare Philoſophie

*) Das kann wohl ſo ausgelegt werden: kein Menſch kann mit Gewißheit ſagen, woher dieſer ein guter, jener ein böſer Menſch (beide comparative) wird, da oftmals die Anlage zu dieſem Unterſchiede ſchon in der Geburt anzutreffen zu ſein ſcheint, bisweilen auch Zufälligkeiten des Lebens, für die Niemand kann, hierin einen Ausſchlag geben; eben ſo wenig auch, was aus ihm werden könne. Hierüber müſſen wir alſo das Urtheil dem Allſehenden überlaſſen, welches hier ſo ausgedrückt wird, als ob, ehe ſie geboren wurden, ſein Rathſchluß über ſie ausgeſprochen, einem Jeden ſeine Rolle vorgezeichnet habe, die er einſt ſpielen ſollte. Das Vorherſehen iſt in der Ordnung der Erſcheinungen für den Welturheber, wenn er hiebei ſelbſt anthropopathiſch gedacht wird, zugleich ein Vorherbeſchließen. In der überſinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheitsgeſetzen, wo die Zeit wegfällt, iſt es blos ein allſehendes Wiſſen, ohne, warum der eine Menſch ſo, der andere nach entgegengeſetzten Grundſätzen verfährt, erklären und doch auch zugleich mit der Freiheit des Willens vereinigen zu können.

zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindiſch iſt.“ Der erniedrigende Unterſchied zwiſchen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entſpringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht ſtatutariſchen) Geſetz gehorcht, das er ſich ſelbſt vorſchreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrſchers anſehen muß, der Alle unter einer gemeinſchaftlichen Regierung unſichtbarer Weiſe in einem Staate verbindet, welcher durch die ſichtbare Kirche vorher dürftig vorgeſtellt und vorbereitet war. — Das Alles iſt nicht von einer äußeren Revolution zu erwarten, die ſtürmiſch und gewaltſam ihre von Glücksumſtänden ſehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfaſſung einmal verſehen worden, Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigſtens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern iſt. — In dem Princip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menſchen beſtändig geſchehenen göttlichen, (obzwar nicht empiriſchen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Ueberſchritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher einmal aus reifer Ueberlegung gefaßt, durch allmählig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, ſofern ſie ein menſchliches Werk ſein ſoll; denn was Revolutionen betrifft, die dieſen Fortſchritt abkürzen können, ſo bleiben ſie der Vorſehung überlaſſen, und laſſen ſich nicht planmäßig, der Freiheit unbeſchadet, einleiten. —

Man kann aber mit Grunde ſagen: „daß das Reich Gottes zu uns gekommen ſei,“ wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und ſo zu einem (göttlichen) ethiſchen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat; obgleich die wirkliche Errichtung deſſelben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieſes Princip den Grund einer continuirlichen Annäherung zu dieſer Vollkommenheit enthält, ſo liegt in ihm als in einem ſich entwickelnden und in der Folge

wiederum beſamenden Keime das Ganze (unſichtbarer Weiſe), welches dereinſt die Welt erleuchten und beherrſchen ſoll. Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menſchen der Grund ſowohl der Einſicht, als des Herzensantheils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moraliſchen Anlage vernünftiger Weſen überhaupt ſteht, ſich durchgängig mitzutheilen. Die Hemmung durch politiſche bürgerliche Urſachen, die ſeiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zuſtoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten, (was, nachdem ſie es einmal ins Auge gefaßt haben, ihre Gedanken nie verläßt,) noch deſto inniglicher zu machen*).

*) Dem Kirchenglauben kann, ohne daß man ihm weder den Dienſt aufſagt, noch ihn befehdet, ſein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienſtlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moraliſchen) Religion abgenommen werden, und ſo, bei Verſchiedenheit ſtatutariſcher Glaubensarten, Verträglichkeit der Anhänger derſelben unter einander durch die Grundſätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Obſervanzen auszulegen haben, geſtiftet werden; bis man mit der Zeit, vermöge der überhandgenommenen wahren Aufklärung, (einer Geſetzlichkeit, die aus der moraliſchen Freiheit hervorgeht,) mit Jedermanns Einſtimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moraliſchen Religion angemeſſen iſt, nämlich die eines freien Glaubens vertauſchen kann. — Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubensſachen zu vereinigen, iſt ein Problem, zu deſſen Auflöſung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moraliſche Intereſſe, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt, welches aber in einer ſichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menſchliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden iſt. Es iſt eine Idee der Vernunft, deren Darſtellung in einer ihr angemeſſenen Anſchauung uns unmöglich iſt, die aber doch als praktiſches regulatives Princip objective Realität hat, um auf dieſen Zweck, der Einheit der reinen Vernunftreligion, hinzuwirken. Es geht hiemit, wie mit der politiſchen Idee eines Staatsrechts, ſofern es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden ſoll. Die Erfahrung ſpricht uns hiezu alle Hoffnung ab. Es ſcheint ein Hang in das menſchliche Geſchlecht (vielleicht abſichtlich) gelegt zu ſein, daß ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunſch geht, ſich jeden anderen zu unterwerfen und eine Univerſalmonarchie zu errichten ſtrebe; wenn er aber eine gewiſſe Größe erreicht hat, ſich doch von ſelbſt in kleinere Staaten zerſplitterte. So hegt eine jede Kirche den ſtolzen Anſpruch, eine allgemeine zu werden; ſo wie ſie ſich aber ausgebreitet hat und herrſchend

Das iſt alſo die, menſchlichen Augen unbemerkte, aber beſtändig fortgehende Bearbeitung des guten Princips, ſich im menſchlichen Geſchlecht, als einem gemeinen Weſen nach Tugendgeſetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böſe behauptet und unter ſeiner Herrſchaft der Welt einen ewigen Frieden zuſichert.

---

wird, zeigt ſich bald ein Princip der Auflöſung und Trennung in verſchiedene Secten.

†) Das zu frühe und dadurch, (daß es eher kommt, als die Menſchen moraliſch beſſer geworden ſind,) ſchädliche Zuſammenſchmelzen der Staaten wird, — wenn es uns erlaubt iſt, hierin eine Abſicht der Vorſehung anzunehmen, — vornehmlich durch zwei mächtig wirkende Urſachen, nämlich Verſchiedenheiten der Sprachen und Verſchiedenheit der Religionen verhindert.

†) Dieſer Satz bis zum Ende der Anmerkung iſt erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

Zweite Abtheilung.

Historische Vorstellung der allmähligen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden.

Von der Religion auf Erden (in der engsten Bedeutung des Worts) kann man keine Universalhistorie des menschlichen Geschlechts verlangen; denn die ist, als auf dem reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern Jeder kann sich der Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewußt sein. Der Kirchenglaube ist es daher allein, von dem man eine allgemeine historische Darstellung erwarten kann; indem man ihn nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der erstere seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des letzteren und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden und nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung desselben fortzuschreiten. — Man kann voraussehen, daß diese Geschichte nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben sein werde, deren ersteren, als Geschichtsglauben, der Mensch beständig geneigt ist, oben anzusetzen, anstatt daß der letztere seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenverbesserndem Glauben zukommt, nie aufgegeben hat und ihn endlich gewiß behaupten wird.

Diese Geschichte kann aber nur Einheit haben, wenn sie blos

auf denjenigen Theil des menſchlichen Geſchlechts eingeſchränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche ſchon ihrer Entwickelung nahe gebracht iſt, indem durch ſie wenigſtens die Frage wegen des Unterſchiedes des Vernunft- und Geſchichtsglaubens ſchon öffentlich aufgeſtellt und ihre Entſcheidung zur größten moraliſchen Angelegenheit gemacht iſt; denn die Geſchichte verſchiedener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander ſteht, gewährt ſonſt keine Einheit der Kirche. Zu dieſer Einheit aber kann nicht gerechnet werden: daß in einem und demſelben Volk ein gewiſſer neuer Glaube einmal entſprungen iſt, der ſich von dem vorher herrſchenden namhaft unterſchied; wenngleich dieſer die veranlaſſenden Urſachen zu des neuen Erzeugung bei ſich führte. Denn es muß Einheit des Princips ſein, wenn man die Folge verſchiedener Glaubensarten nach einander zu den Modificationen einer und derſelben Kirche rechnen ſoll, und die Geſchichte der letzteren iſt es eigentlich, womit wir uns jetzt beſchäftigen.

Wir können alſo in dieſer Abſicht nur die Geſchichte derjenigen Kirche, die von ihrem erſten Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei ſich führte, dem ſie allmählig näher gebracht wird, abhandeln. — Da zeigt ſich nun zuerſt: daß der Jüdiſche Glaube mit dieſem Kirchenglauben, deſſen Geſchichte wir betrachten wollen, in ganz und gar keiner weſentlichen Verbindung d. i. in keiner Einheit nach Begriffen ſteht, obzwar jener unmittelbar vorhergegangen und zur Gründung dieſer (der chriſtlichen) Kirche die phyſiſche Veranlaſſung gab.

Der Jüdiſche Glaube iſt, ſeiner urſprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff blos ſtatutariſcher Geſetze, auf welchem eine Staatsverfaſſung gegründet war; denn welche moraliſche Zuſätze entweder damals ſchon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden ſind, die ſind ſchlechterdings nicht zum Judenthum, als einem ſolchen, gehörig. Das Letztere iſt eigentlich gar keine Religion, ſondern blos Vereinigung einer Menge Menſchen, die, da ſie zu einem beſonderen Stamm gehörten, ſich zu einem gemeinen Weſen unter blos politi-

ſchen Geſetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr ſollte es ein blos weltlicher Staat ſein, ſo daß, wenn dieſer etwa durch widrige Zufälle zerriſſen worden, ihm noch immer der (weſentlich zu ihm gehörige) Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Meſſias) wohl einmal wiederherzuſtellen. Daß dieſe Staatsverfaſſung Theokratie zur Grundlage hat, (ſichtbarlich eine Ariſtokratie der Prieſter oder Anführer, die ſich unmittelbar von Gott ertheilter Inſtruction rühmten,) mithin der Name von Gott, der doch hier blos als weltlicher Regent, der über und an das Gewiſſen gar keinen Anſpruch thut, verehrt wird, macht ſie nicht zu einer Religionsverfaſſung. Der Beweis, daß ſie das Letztere nicht hat ſein ſollen, iſt klar. Erſtlich ſind alle Gebote von der Art, daß auch eine politiſche Verfaſſung darauf halten und ſie als Zwangsgeſetze auferlegen kann, weil ſie blos äußere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote auch, ohne daß ſie öffentlich gegeben ſein möchten, ſchon als ethiſche vor der Vernunft gelten, ſo ſind ſie in jener Geſetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moraliſche Geſinnung in Befolgung derſelben, (worin nachher das Chriſtenthum das Hauptwerk ſetzte,) gegeben, ſondern ſchlechterdings nur auf die äußere Beobachtung gerichtet worden; welches auch daraus erhellt, daß: zweitens, alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieſer Gebote, alle Belohnung oder Beſtrafung nur auf ſolche eingeſchränkt werden, welche in dieſer Welt Jedermann zugetheilt werden können, und ſelbſt dieſe auch nicht einmal nach ethiſchen Begriffen; indem beide auch die Nachkommenſchaft, die an jenen Thaten oder Unthaten keinen praktiſchen Antheil genommen, treffen ſollten, welches in einer politiſchen Verfaſſung allerdings wohl ein Klugheitsmittel ſein kann, ſich Folgſamkeit zu verſchaffen, in einer ethiſchen aber aller Billigkeit zuwider ſein würde. Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, ſo enthält das Judenthum, als ein ſolches in ſeiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben. Dieſes wird durch folgende Bemerkung noch mehr beſtärkt. Es iſt nämlich kaum zu zweifeln: daß die Juden ebenſowohl, wie andere, ſelbſt die roheſten Völker,

nicht auch einen Glauben an ein künftiges Leben, mithin ihren Himmel und ihre Hölle ſollten gehabt haben; denn dieſer Glaube dringt ſich, kraft der allgemeinen moraliſchen Anlage in der menſchlichen Natur, Jedermann von ſelbſt auf. Es iſt alſo gewiß abſichtlich geſchehen, daß der Geſetzgeber dieſes Volks, ob er gleich als Gott ſelbſt vorgeſtellt wird, doch nicht die mindeſte Rückſicht auf das künftige Leben habe nehmen wollen, welches anzeigt: daß er nur ein politiſches, nicht ein ethiſches gemeines Weſen habe gründen wollen; in dem erſteren aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht ſichtbar werden können, wäre unter jener Vorausſetzung ein ganz inconſequentes und unſchickliches Verfahren geweſen. Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln iſt, daß die Juden ſich nicht in der Folge, ein Jeder für ſich ſelbſt, einen gewiſſen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres ſtatutariſchen beigemengt war, ſo hat jener doch nie ein zur Geſetzgebung des Judenthums gehöriges Stück ausgemacht. Drittens iſt es ſo weit gefehlt, daß das Judenthum eine zum Zuſtande der allgemeinen Kirche gehörige Epoche, oder dieſe allgemeine Kirche wohl gar ſelbſt zu ſeiner Zeit ausgemacht habe, daß es vielmehr das ganze menſchliche Geſchlecht von ſeiner Gemeinſchaft ausſchloß, als ein beſonders vom Jehovah für ſich auserwähltes Volk, welches alle andere Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde. Hiebei iſt es auch nicht ſo hoch anzuſchlagen, daß dieſes Volk ſich einen einigen, durch kein ſichtbares Bild vorzuſtellenden Gott zum allgemeinen Weltherrſcher ſetzte. Denn man findet bei den meiſten anderen Völkern, daß ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausging und ſich nur durch die Verehrung gewiſſer jenem untergeordneten mächtigen Untergötter des Polytheismus verdächtig machte. Denn ein Gott, der blos die Befolgung ſolcher Gebote will, dazu gar keine gebeſſerte moraliſche Geſinnung erfordert wird, iſt doch eigentlich nicht dasjenige moraliſche Weſen, deſſen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben. Dieſe würde noch eher bei einem Glauben an viele ſolche mächtige unſichtbare Weſen Statt finden, wenn ein Volk ſich dieſe etwa ſo dächte, daß

ſie, bei der Verſchiedenheit ihrer Departements, doch alle darin übereinkämen, daß ſie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Weſen gewidmet iſt, das aber aus einem mechaniſchen Cultus das Hauptwerk macht.

Wir können alſo die allgemeine Kirchengeſchichte, ſofern ſie ein Syſtem ausmachen ſoll, nicht anders, als vom Urſprunge des Chriſtenthums anfangen, das, als eine völlige Verlaſſung des Judenthums, worin es entſprang, auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte. Die Mühe, welche ſich die Lehrer des erſteren geben oder gleich zu Anfange gegeben haben mögen, aus beiden einen zuſammenhängenden Leitfaden zu knüpfen, indem ſie den neuen Glauben nur für eine Fortſetzung des alten, der alle Ereigniſſe deſſelben in Vorbildern enthalten habe, gehalten wiſſen wollen, zeigen gar zu deutlich, daß es ihnen hiebei nur um die ſchicklichſten Mittel zu thun ſei oder war, eine reine moraliſche Religion ſtatt eines alten Cultus, woran das Volk gar zu ſtark gewöhnt war, zu introduciren, ohne doch wider ſeine Vorurtheile gerade zu verſtoßen. Schon die nachfolgende Abſchaffung des körperlichen Abzeichens, welches jenes Volk von anderen gänzlich abzuſondern diente, läßt urtheilen, daß der neue, nicht an die Statuten des alten, ja an keine Statuten überhaupt gebundene Glaube eine für die Welt, nicht für ein einziges Volk gültige Religion habe enthalten ſollen.

Aus dem Judenthum alſo, — aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, blos auf eigene politiſche Verfaſſung, (die auch ſchon ſehr zerrüttet war) geſtellten, ſondern aus dem ſchon durch allmählig darin öffentlich gewordene moraliſche Lehren mit einem Religionsglauben vermiſchten Judenthum, in einem Zuſtande, wo dieſem ſonſt unwiſſenden Volke ſchon viel fremde (griechiſche) Weisheit zugekommen war, welche vermuthlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären, und bei der drückenden Laſt ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten, bei Gelegenheit der Verminderung der Macht der Prieſter, durch ihre Unterwerfung unter die

Oberherrſchaft eines Volks, das allen fremden Volksglauben mit Gleichgültigkeit anſah, — aus einem ſolchen Judenthum erhob ſich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Chriſtenthum. Der Lehrer des Evangeliums kündigte ſich als einen vom Himmel geſandten, indem er zugleich, als einer ſolchen Sendung würdig, den Frohnglauben (an gottesdienſtliche Tage, Bekenntniſſe und Gebräuche) für an ſich nichtig, den moraliſchen dagegen, der allein die Menſchen heiligt, „wie ihr Vater im Himmel heilig iſt", und durch den guten Lebenswandel ſeine Aechtheit beweiſt, für den alleinſeligmachenden erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverſchuldeten und zugleich verdienſtlichen Tode *) an ſeiner Perſon

*) Mit welchem ſich die öffentliche Geſchichte deſſelben, (die daher auch allgemein zum Beiſpiel der Nachfolge dienen konnte,) endigt. Die als Anhang hinzugefügte geheimere, blos vor den Augen ſeiner Vertrauten vorgegangene Geſchichte ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt, (die, wenn man ſie blos als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines anderen Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit d. i. in die Gemeinſchaft mit allen Guten bedeuten würden,) kann ihrer hiſtoriſchen Würdigung unbeſchadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloſen Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deswegen, weil ſie Geſchichtserzählung iſt, (denn das iſt auch die vorhergehende,) ſondern weil ſie, buchſtäblich genommen, einen Begriff, der zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart der Menſchen ſehr angemeſſen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig iſt, nämlich den der Materialität aller Weltweſen annimmt, ſowohl den Materialismus der Perſönlichkeit des Menſchen (den pſychologiſchen), die nur unter der Bedingung ebendeſſelben Körpers Statt finden, als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt (den kosmologiſchen), welche nach dieſem Princip nicht anders, als räumlich ſein könne; wogegen die Hypotheſe des Spiritualismus vernünftiger Weltweſen, wo der Körper todt in der Erde bleiben und doch dieſelbe Perſon lebend da ſein, imgleichen der Menſch dem Geiſte nach (in ſeiner nicht ſinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgibt (und den wir auch Himmel nennen), verſetzt zu werden, gelangen kann, der Vernunft günſtiger iſt, nicht blos wegen der Unmöglichkeit, ſich eine denkende Materie verſtändlich zu machen, ſondern vornehmlich wegen der Zufälligkeit, der unſere Exiſtenz nach dem Tode ausgeſetzt wird, daß ſie blos auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen ſoll, anſtatt daß ſie die Beharrlichkeit einer einfachen Subſtanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. — Unter der letzteren Vorausſetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Intereſſe dabei finden, einen Körper, der, ſo geläutert er auch ſein mag, doch, (wenn die Perſönlichkeit auf der Identität deſſelben beruht,)

ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menſchheit gemäßes Beiſpiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgeſtellt wird, indem er ſeinen letzten Willen (gleich als in einem Teſtamente) mündlich zurückließ, und was die Kraft der Erinnerung an ſein Verdienſt, Lehre und Beiſpiel betrifft, doch ſagen konnte, „er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit) bleibe nichtsdeſtoweniger bei ſeinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende." — Dieſer Lehre, die, wenn es etwa um einen Geſchichtsglauben wegen der Abkunft und des vielleicht überirdiſchen Ranges ſeiner Perſon zu thun wäre, wohl der Beſtätigung durch Wunder bedurfte, die aber als blos zum moraliſchen ſeelenbeſſernden Glauben gehörig, aller ſolcher Beweisthümer ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen Buche noch Wunder und Geheimniſſe beigeſellt, deren Bekanntmachung ſelbſt wiederum ein Wunder iſt und einen Geſchichtsglauben erfordert, der nicht anders, als durch Gelehrſamkeit ſowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach geſichert werden kann.

Aller Glaube aber, der ſich als Geſchichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu ſeiner Gewährleiſtung ein gelehrtes Publicum nöthig, in welchem er durch Schriftſteller als Zeitgenoſſen, die in keinem Verdacht einer beſonderen Verabredung mit den erſten Verbreitern deſſelben ſtehen, und deren Zuſammenhang mit unſerer jetzigen Schriftſtellerei ſich ununterbrochen erhalten hat, gleichſam controllirt werden könne. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer ſolchen Beurkundung nicht, ſondern beweiſt ſich ſelbſt. Nun war zu den Zeiten jener Revolution in dem Volke, welches die Juden beherrſchte und in dieſer ihrem Sitze ſelbſt verbreitet war (im Römiſchen Volke), ſchon ein gelehrtes Publicum, von welchem uns auch

---

immer aus demſelben Stoffe, der die Baſis ſeiner Organiſation ausmacht, beſtehen muß und den er ſelbſt im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuſchleppen, noch kann ſie es ſich begreiflich machen, was dieſe Kalkerde, woraus er beſteht, im Himmel d. i. in einer anderen Weltgegend ſoll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daſeins und der Erhaltung lebender Weſen ausmachen möchten.

die Geſchichte der damaligen Zeit, was die Ereigniſſe in der politiſchen Verfaſſung betrifft, durch eine ununterbrochene Reihe von Schriftſtellern überliefert worden; auch war dieſes Volk, wenn es ſich gleich um den Religionsglauben ihrer nicht Römiſchen Unterthanen wenig bekümmerte, doch in Anſehung der unter ihnen öffentlich geſchehen ſein ſollenden Wunder keinesweges ungläubig; allein ſie erwähnten als Zeitgenoſſen nichts, weder von dieſen, noch von der gleichwohl öffentlich vorgegangenen Revolution, die ſie in dem ihnen unterworfenen Volke (in Abſicht auf die Religion) hervorbrachten. Nur ſpät, nach mehr, als einem Menſchenalter, ſtellten ſie Nachforſchung wegen der Beſchaffenheit dieſer ihnen bis dahin unbekannt gebliebenen Glaubensveränderung, (die nicht ohne öffentliche Bewegung vorgegangen war,) keine aber wegen der Geſchichte ihres erſten Anfangs an, um ſie in ihren eigenen Annalen aufzuſuchen. Von dieſem an, bis auf die Zeit, da das Chriſtenthum für ſich ſelbſt ein gelehrtes Publicum ausmachte, iſt daher die Geſchichte deſſelben dunkel, und alſo bleibt uns unbekannt, welche Wirkung die Lehre deſſelben auf die Moralität ſeiner Religionsgenoſſen that, ob die erſten Chriſten wirklich moraliſchgebeſſerte Menſchen, oder aber Leute von gewöhnlichem Schlage geweſen. Seitdem aber das Chriſtenthum ſelbſt ein gelehrtes Publicum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geſchichte deſſelben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moraliſchen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keinesweges zur Empfehlung. — Wie myſtiſche Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreiſung der Heiligkeit des eheloſen Standes eine große Menſchenzahl für die Welt unnütz machten; wie damit zuſammenhängende vorgebliche Wunder das Volk unter einem blinden Aberglauben mit ſchweren Feſſeln drückte; wie mit einer ſich freien Menſchen aufdringenden Hierarchie ſich die ſchreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit aus dem Munde anmaßender, alleinig berufener Schriftausleger erhob, und die chriſtliche Welt wegen Glaubensmeinungen, (in die, wenn man nicht die reine Vernunft zum Ausleger ausruft, ſchlechterdings keine allgemeine Einſtimmung zu bringen iſt,) in erbitterte Parteien

trennte; wie im Orient, wo der Staat ſich auf eine lächerliche Art ſelbſt mit Glaubensſtatuten der Prieſter und dem Pfaffenthum befaßte, anſtatt ſie in den engen Schranken eines bloſen Lehrſtandes, (aus dem ſie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt ſind,) zu halten, wie, ſage ich, dieſer Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt ſeinem herrſchenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicher Weiſe zur Beute werden mußte; wie im Occident, wo der Glaube ſeinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemaßten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung ſammt den Wiſſenſchaften, (welche jene erhalten,) zerrüttet und kraftlos gemacht wurden; wie beide chriſtliche Welttheile, gleich den Gewächſen und Thieren, die durch eine Krankheit ihrer Auflöſung nahe, zerſtörende Inſecten herbeilocken, dieſe zu vollenden, von Barbaren befallen wurden; wie in dem letzteren jenes geiſtliche Oberhaupt Könige, wie Kinder, durch die Zauberruthe ſeines angedrohten Bannes beherrſchte und züchtigte, ſie zu einen anderen Welttheil entvölkernden, auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen), zur Befehdung unter einander, zur Empörung der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, und zum blutdürſtigen Haß gegen ihre anders denkenden Mitgenoſſen eines und deſſelben allgemeinen ſogenannten Chriſtenthums aufreizte; wie zu dieſem Unfrieden, der auch jetzt nur noch durch das politiſche Intereſſe von gewaltthätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundſatze eines deſpotiſchgebietenden Kirchenglaubens verborgen liegt, und jenen Auftritten ähnliche noch immer beſorgen läßt: — dieſe Geſchichte des Chriſtenthums, (welche, ſofern es auf einen Geſchichtsglauben errichtet werden ſollte, auch nicht anders ausfallen konnte,) wenn man ſie als ein Gemälde unter einem Blick faßt, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: **tantum religio potuit suadere malorum!** wenn nicht aus der Stiftung deſſelben immer doch deutlich genug hervorleuchtete, daß ſeine wahre erſte Abſicht keine andere, als die geweſen ſei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine ſtreitenden Meinungen geben kann, einzuführen, alles jenes Gewühl aber, wodurch das menſchliche Geſchlecht zerrüttet ward und noch

entzweit wird, blos davon herrühre, daß durch einen Hang der menſchlichen Natur, was beim Anfange zur Introduction des letzteren dienen ſollte, nämlich die an den alten Geſchichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurtheile für die neue zu gewinnen, in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden.

Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeſchichte die beſte ſei, ſo trage ich kein Bedenken, zu ſagen: es iſt die jetzige, und zwar ſo, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, ſo wie er jetzt in der Chriſtenheit zwar nur von Einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert ſich mehr und mehr darf entwickeln laſſen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen, alle Menſchen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die ſichtbare Vorſtellung (das Schema) eines unſichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht. — Die in Dingen, welche ihrer Natur nach moraliſch und ſeelenbeſſernd ſein ſollen, ſich von der Laſt eines, der Willkühr der Ausleger beſtändig ausgeſetzten Glaubens loswindende Vernunft hat in allen Ländern unſeres Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein, (wenngleich nicht allenthalben öffentlich,) erſtlich den Grundſatz der billigen Beſcheidenheit in Ausſprüchen über Alles, was Offenbarung heißt, angenommen: daß, da Niemand einer Schrift, die ihrem praktiſchen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abſtreiten kann, ſie könne, (nämlich in Anſehung deſſen, was darin hiſtoriſch iſt,) auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angeſehen werden, imgleichen die Verbindung der Menſchen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf daſſelbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und beharrlich gemacht werden kann; da auch, wie der gegenwärtige Zuſtand menſchlicher Einſicht beſchaffen iſt, wohl ſchwerlich Jemand eine neue Offenbarung, durch neue Wunder eingeführt, erwarten wird, — es das Vernünftigſte und Billigſte ſei, dies Buch, was einmal da iſt, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen und ſeinen Werth nicht durch unnütze oder muthwillige

Angriffe zu schwächen, dabei aber auch keinem Menschen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen. Der zweite Grundsatz ist: daß, da die heilige Geschichte, die blos zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, für sich allein auf die Annehmung moralischer Maximen schlechterdings keinen Einfluß haben kann und soll, sondern diesem nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Objects (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist, sie jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden, hiebei aber auch sorgfältig und, (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum passiven*) Glauben überzuschreiten,) wiederholentlich eingeschärft werden müsse: daß die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sei, welches niemals etwas Anderes sein kann, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen, und von dessen Nothwendigkeit zugleich jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiß werden kann. — Diese Grundsätze nun nicht zu hindern, damit sie öffentlich werden, ist Regentenpflicht; dagegen sehr viel dabei gewagt und auf eigene Verantwortung unternommen wird, hiebei in den Gang der göttlichen Vorsehung einzugreifen und, gewissen historischen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchstens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrscheinlichkeit für sich haben, die Gewissenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder Versagung gewisser bürgerlichen, sonst Jedem offen stehenden

*) Eine von den Ursachen dieses Hanges liegt in dem Sicherheitsprincip: daß die Fehler einer Religion, in der ich geboren und erzogen bin, deren Belehrung nicht von meiner Wahl abhing und in der ich durch eigenes Vernünfteln nichts verändert habe, nicht auf meine, sondern meiner Erzieher oder öffentlich dazu gesetzter Lehrer ihre Rechnung komme; ein Grund mit, warum man der öffentlichen Religionsveränderung eines Menschen nicht leicht Beifall gibt, wozu dann freilich noch ein anderer (tiefer liegender) Grund kommt, daß, bei der Ungewißheit, die ein Jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sei, indessen daß der moralische allerwärts der nämliche ist, man es sehr unnöthig findet, hierüber Aufsehen zu erregen.

Vortheile in Verſuchung zu bringen*), welches, den Abbruch, der hiedurch einer in dieſem Falle heiligen Freiheit geſchieht, ungerechnet, dem Staate ſchwerlich gute Bürger verſchaffen kann. Wer von denen, die ſich zur Verhinderung einer ſolchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbeſten anbieten oder ſie gar vorſchlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewiſſens darüber nachdenkt, ſich wohl für alle das Böſe verbürgen wollen, was aus ſolchen gewaltthätigen Eingriffen entſpringen kann, wodurch der von der Weltregierung beabſichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden

*) Wenn eine Regierung es nicht für Gewiſſenszwang gehalten wiſſen will, daß ſie nur verbietet, öffentlich ſeine Religionsmeinung zu ſagen, indeſſen ſie doch Keinen hinderte, bei ſich im Geheim zu denken, was er gut findet, ſo ſpaßt man gemeiniglich darüber, und ſagt: daß dieſes gar keine von ihr vergönnte Freiheit ſei; weil ſie es ohnedem nicht verhindern kann. Allein was die weltliche oberſte Macht nicht kann, das kann doch die geiſtliche: nämlich ſelbſt das Denken zu verbieten und wirklich auch zu hindern; ſogar, daß ſie einen ſolchen Zwang, nämlich das Verbot, anders, als was ſie vorſchreibt, auch nur zu denken, ſelbſt ihren mächtigen Oberen aufzuerlegen vermag. — Denn wegen des Hanges der Menſchen zum gottesdienſtlichen Frohnglauben, dem ſie nicht allein vor dem moraliſchen, (durch Beobachtung ſeiner Pflichten überhaupt Gott zu dienen,) die größte, ſondern auch die einzige, allen übrigen Mangel vergütende Wichtigkeit zu geben von ſelbſt geneigt ſind, iſt es den Bewahrern der Rechtgläubigkeit als Seelenhirten jederzeit leicht, ihrer Heerde ein frommes Schrecken vor der mindeſten Abweichung von gewiſſen auf Geſchichte beruhenden Glaubensſätzen und ſelbſt vor aller Unterſuchung dermaßen einzujagen, daß ſie ſich nicht getrauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungenen Sätze in ſich aufſteigen zu laſſen; weil dieſes ſo viel ſei, als dem böſen Geiſte ein Ohr leihen. Es iſt wahr, daß, um von dieſem Zwange los zu werden, man nur wollen darf, (welches bei jenem landesherrlichen, in Anſehung der öffentlichen Bekenntniſſe, nicht der Fall iſt;) aber dieſes Wollen iſt eben dasjenige, dem innerlich ein Riegel vorgeſchoben wird. Doch iſt dieſer eigentliche Gewiſſenszwang zwar ſchlimm genug, (weil er zur inneren Heuchelei verleitet,) aber noch nicht ſo ſchlimm, als die Hemmung der äußeren Glaubensfreiheit, weil jener durch den Fortſchritt der moraliſchen Einſicht und das Bewußtſein ſeiner Freiheit, aus welcher die wahre Achtung für Pflicht allein entſpringen kann, allmählig von ſelbſt ſchwinden muß, dieſer äußere hingegen alle freiwillige Fortſchritte in der ethiſchen Gemeinſchaft der Gläubigen, die das Weſen der wahren Kirche ausmacht, verhindert und die Form derſelben ganz politiſchen Verordnungen unterwirft.

dürfte; wenn er gleich durch keine menſchliche Macht und Anſtalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann.

Das Himmelreich wird zuletzt auch, was die Leitung der Vorſehung betrifft, in dieſer Geſchichte nicht allein als in einer zwar zu gewiſſen Zeiten verweilten, aber nie ganz unterbrochenen Annäherung, ſondern auch in ſeinem Eintritte vorgeſtellt. Man kann es nun als eine blos zur größeren Belebung der Hoffnung und des Muths und Nachſtrebung zu demſelben abgezweckte ſymboliſche Vorſtellung auslegen, wenn dieſer Geſchichtserzählung noch eine Weiſſagung (gleich als in ſibylliniſchen Büchern) von der Vollendung dieſer großen Weltveränderung in dem Gemälde eines ſichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung ſeines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters) und der Glückſeligkeit, die unter ihm nach Abſonderung und Ausſtoßung der Rebellen, die ihren Widerſtand noch einmal verſuchen, hier auf Erden genoſſen werden ſoll, ſammt der gänzlichen Vertilgung derſelben und ihres Anführers (in der Apokalypſe) beigefügt wird, und ſo das Ende der Welt den Beſchluß der Geſchichte macht. Der Lehrer des Evangeliums hat ſeinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, ſeelenerhebenden, moraliſchen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu ſein, gezeigt und ſie dahin angewieſen, was ſie zu thun hätten, nicht allein um ſelbſt dazu zu gelangen, ſondern ſich mit anderen Gleichgeſinnten, und wo möglich mit dem ganzen menſchlichen Geſchlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückſeligkeit betrifft, die den anderen Theil der unvermeidlichen menſchlichen Wünſche ausmacht, ſo ſagte er ihnen voraus: daß ſie auf dieſe ſich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten. Er bereitete ſie vielmehr vor, auf die größten Trübſale und Aufopferungen gefaßt zu ſein; doch ſetzte er, (weil eine gänzliche Verzichtthuung auf das Phyſiſche der Glückſeligkeit dem Menſchen, ſo lange er exiſtirt, nicht zugemuthet werden kann,) hinzu: „ſeid fröhlich und getroſt, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden.“ Der angeführte Zuſatz zur Geſchichte der Kirche, der das künftige und letzte Schickſal derſelben betrifft,

ſtellt dieſe nun endlich als triumphirend d. i. nach allen überwundenen Hinderniſſen als mit Glückſeligkeit noch hier auf Erden bekrönt vor. — Die Scheidung der Guten von den Böſen, die während der Fortſchritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit dieſem Zwecke nicht zuträglich geweſen ſein würde, (indem die Vermiſchung Beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den Erſteren zum Wetzſtein der Tugend zu dienen, theils um die Anderen durch ihr Beiſpiel vom Böſen abzuziehen,) wird nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derſelben vorgeſtellt; wo noch der letzte Beweis ſeiner Feſtigkeit, als Macht betrachtet, ſein Sieg über alle äußere Feinde, die ebenſowohl auch als in einem Staate (dem Höllenſtaat) betrachtet werden, hinzugefügt wird, womit dann alles Erdenleben ein Ende hat, indem „der letzte Feind (der guten Menſchen), der Tod, aufgehoben wird," und an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem anderen zum Verderben, Unſterblichkeit anhebt, die Form einer Kirche ſelbſt aufgelöſet wird, der Statthalter auf Erden mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menſchen in eine Klaſſe tritt und ſo Gott Alles in Allem iſt*).

Dieſe Vorſtellung einer Geſchichtserzählung der Nachwelt, die ſelbſt keine Geſchichte iſt, iſt ein ſchönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moraliſchen, im Glauben

---

*) Dieſer Ausdruck kann, (wenn man das Geheimnißvolle, über alle Grenzen möglicher Erfahrung Hinausreichende, blos zur heiligen Geſchichte der Menſchheit Gehörige, uns alſo praktiſch nichts Angehende bei Seite ſetzt,) ſo verſtanden werden, daß der Geſchichtsglaube, der, als Kirchenglaube, ein heiliges Buch zum Leitbande der Menſchen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, ſelbſt aufhören und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir dann jetzt durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle fleißig arbeiten ſollen.

†) Nicht daß er aufhöre, (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig ſein,) ſondern aufhören könne; womit nur die innere Feſtigkeit des reinen moraliſchen Glaubens gemeint iſt.

†) Der Zuſatz: „Nicht daß er aufhöre .... gemeint iſt." iſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

vorausgeſehenen Weltepoche, bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als empiriſche Vollendung abſehen, ſondern auf die wir nur im continuirlichen Fortſchreiten und Annäherung zum höchſten auf Erden möglichen Guten, (worin nichts Myſtiſches iſt, ſondern Alles auf moraliſche Weiſe natürlich zugeht,) hinausſehen d. i. dazu Anſtalt machen können. Die Erſcheinung des Antichriſts, der Chiliasmus, die Ankündigung der Nahheit des Weltendes können von der Vernunft ihre gute ſymboliſche Bedeutung annehmen, und die letztere als ein, (ſo wie das Lebensende, ob nahe oder fern,) nicht vorherzuſehendes Ereigniß vorgeſtellt, drückt ſehr gut die Nothwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitſchaft zu ſtehen, in der That aber, (wenn man dieſem Symbol den intellectuellen Sinn unterlegt,) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethiſchen) Staats anzuſehen. „Wenn kommt nun alſo das Reich Gottes?" — „Das Reich Gottes kommt nicht in ſichtbarer Geſtalt. Man wird auch nicht ſagen: ſiehe hier, oder da iſt es. Denn ſehet, das Reich Gottes iſt inwendig in euch!" (Luc. 17, 21 bis 22*).)

---

*) †) Hier wird nun ein Reich Gottes, nicht nach einem beſonderen Bunde (kein meſſianiſches), ſondern ein moraliſches (durch bloſe Vernunft erkennbares) vorgeſtellt. Das erſtere (**regnum divinum pactitium**) mußte ſeinen Beweis aus der Geſchichte ziehen, und da wird es in das meſſianiſche Reich nach dem alten, oder nach dem neuen Bunde eingetheilt. Nun iſt es merkwürdig: daß die Verehrer des erſteren (die Juden) ſich noch als ſolche, obzwar in alle Welt zerſtreut erhalten haben, indeſſen daß anderer Religionsgenoſſen ihr Glaube mit dem Glauben des Volks, worin ſie zerſtreut worden, gewöhnlich zuſammenſchmolz. Dieſes Phänomen dünkt Vielen ſo wunderſam zu ſein, daß ſie es nicht wohl als nach dem Laufe der Natur möglich, ſondern als außerordentliche Veranſtaltung zu einer beſonderen göttlichen Abſicht beurtheilen. — Aber ein Volk, das eine geſchriebene Religion (heilige Bücher) hat, ſchmilzt mit einem ſolchen, was (wie das Römiſche Reich, — damals die ganze geſittete Welt,) keine dergleichen, ſondern blos Gebräuche hat, niemals in einen Glauben zuſammen; es macht vielmehr über kurz oder lang Proſelyten. Daher auch die Juden vor der Babyloniſchen Gefangenſchaft, nach welcher, wie es ſcheint, ihre heiligen Bücher allererſt öffentliche Lectüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beſchuldigt werden; zumal die Alexandriniſche Cultur,

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung.

In allen Glaubensarten, die ſich auf Religion beziehen, ſtößt das Nachforſchen hinter ihrer inneren Beſchaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimniß d. i. auf etwas Heiliges, was zwar von jedem Einzelnen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt d. i. allgemein mitgetheilt werden kann. — Als etwas Heiliges muß es ein moraliſcher, mithin ein Gegenſtand der Vernunft ſein

---

die auch auf ſie Einfluß haben mußte, ihnen günſtig ſein konnte, jenen eine ſyſtematiſche Form zu verſchaffen. So haben die Parſis, Anhänger der Religion des Zoroaſter, ihren Glauben bis jetzt erhalten, ungeachtet ihrer Zerſtreuung; weil ihre Deſturs den Zendaveſta hatten. Dahingegen die Hindus, welche, unter dem Namen Zigeuner, weit und breit zerſtreut ſind, weil ſie aus den Hefen des Volks (den Parias) waren, (denen es ſogar verboten iſt, in ihren heiligen Büchern zu leſen,) der Vermiſchung mit fremdem Glauben nicht entgangen ſind. Was die Juden aber für ſich allein dennoch nicht würden bewirkt haben, das that die chriſtliche und ſpäterhin die Mohammedaniſche Religion, vornehmlich die erſtere; weil ſie den Jüdiſchen Glauben und die dazu gehörigen heiligen Bücher vorausſetzen, (wenngleich die letztere ſie für verfälſcht ausgibt.) Denn die Juden konnten bei denen von ihnen ausgegangenen Chriſten ihre alten Documente immer wieder auffinden, wenn ſie, bei ihren Wanderungen, wo die Geſchicklichkeit, ſie zu leſen, und daher die Luſt, ſie zu beſitzen, vielfältig erloſchen ſein mag, nur die Erinnerung übrig behielten, daß ſie deren ehedem einmal gehabt hätten. Daher trifft man außer den gedachten Ländern auch keine Juden; wenn man die wenigen auf der Malabarküſte und etwa eine Gemeinde in China ausnimmt, (von welchen die erſteren mit ihren Glaubensgenoſſen in Arabien im beſtändigen Handelsverkehr ſein konnten,) obgleich nicht zu zweifeln iſt, daß ſie ſich nicht in jene reichen Länder auch ſollten ausgebreitet haben, aber aus Mangel aller Verwandtſchaft ihres Glaubens mit den dortigen Glaubensarten in völlige Vergeſſenheit des ihrigen gerathen ſind. Erbauliche Betrachtungen aber auf dieſe Erhaltung des Jüdiſchen Volks, ſammt ihrer Religion, unter ihnen ſo nachtheiligen Umſtänden zu gründen, iſt ſehr mißlich, weil ein jeder beider Theile dabei ſeine Rechnung zu finden glaubt. Der eine ſieht in der Erhaltung des Volks, wozu er gehört, und ſeines, ungeachtet der Zerſtreuung unter ſo mancherlei Völker, unvermiſcht bleibenden alten Glaubens den Beweis einer daſſelbe für ein künftiges Erdenreich aufſparenden beſonderen gütigen Vorſehung; der andere nichts, als warnende Ruinen eines zerſtörten, dem eintretenden Himmelreich ſich widerſetzenden Staats, die eine beſondere Vorſehung noch immer erhält, theils um die alte Weiſſagung eines von dieſem Volke ausgehenden Meſſias im Andenken aufzubehalten, theils um ein Beiſpiel der Strafgerechtigkeit, weil es ſich hartnäckiger Weiſe einen politiſchen, nicht einen moraliſchen Begriff von demſelben machen wollte, an ihm zu ſtatuiren.

und innerlich für den praktiſchen Gebrauch hinreichend erkannt werden können, aber als etwas Geheimes doch nicht für den theoretiſchen; weil es alsdann auch Jedermann müßte mittheilbar ſein, und alſo auch äußerlich und öffentlich bekannt werden können.

Der Glaube an etwas, was wir doch zugleich als heiliges Geheimniß betrachten ſollen, kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen, oder einen reinen Vernunftglauben gehalten werden. Ohne durch die größte Noth zur Annahme des erſten gedrungen zu ſein, werden wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letzteren zu halten. — Gefühle ſind nicht Erkenntniſſe, und bezeichnen alſo auch kein Geheimniß, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, aber doch nicht allgemein mitgetheilt werden kann; ſo wird, (wenn je ein ſolches iſt,) Jeder es nur in ſeiner eigenen Vernunft aufzuſuchen haben.

Es iſt unmöglich, a priori und objectiv auszumachen, ob es dergleichen Geheimniſſe gebe, oder nicht. Wir werden alſo in dem Inneren, dem Subjectiven unſerer moraliſchen Anlage, unmittelbar nachſuchen müſſen, um zu ſehen, ob ſich dergleichen in uns finde. Doch werden wir nicht die uns unerforſchlichen Gründe zu dem Moraliſchen, was ſich zwar öffentlich mittheilen läßt, wozu uns aber die Urſache nicht gegeben iſt, ſondern das allein, was uns fürs Erkenntniß gegeben, aber doch einer öffentlichen Mittheilung unfähig iſt, zu den heiligen Geheimniſſen zählen dürfen. So iſt die Freiheit, eine Eigenſchaft, die dem Menſchen aus der Beſtimmbarkeit ſeiner Willkühr durch das unbedingt moraliſche Geſetz kund wird, kein Geheimniß, weil ihr Erkenntniß Jedermann mitgetheilt werden kann; der uns unerforſchliche Grund dieſer Eigenſchaft aber iſt ein Geheimniß; weil er uns zur Erkenntniß nicht gegeben iſt. Aber eben dieſe Freiheit iſt auch allein dasjenige, was, wenn ſie auf das letzte Object der praktiſchen Vernunft, die Realiſirung der Idee des moraliſchen Endzwecks angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimniſſe führt*). —

*) So iſt die Urſache der allgemeinen Schwere aller Materie der Welt uns unbekannt, dermaßen, daß man noch dazu einſehen kann, ſie könne von

Weil der Menſch die mit der reinen moraliſchen Geſinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchſten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückſeligkeit, ſondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menſchen zu dem ganzen Zweck) nicht ſelbſt realiſiren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in ſich Pflicht antrifft, ſo findet er ſich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranſtaltung eines moraliſchen Weltherrſchers hingezogen, wodurch dieſer Zweck allein möglich iſt, und nun eröffnet ſich vor ihm der Abgrund eines Geheimniſſes, von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt etwas, und was ihm (Gott) beſonders zuzuſchreiben ſei, indeſſen, daß der Menſch an jeder Pflicht nichts Anderes erkennt, als was er ſelbſt zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigſtens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu ſein.

Dieſe Idee eines moraliſchen Weltherrſchers iſt eine Aufgabe

---

uns nie erkannt werden; weil ſchon der Begriff von ihr eine erſte und unbedingt ihr ſelbſt beiwohnende Bewegungskraft vorausſetzt. Aber ſie iſt doch kein Geheimniß, ſondern kann Jedem offenbar gemacht werden, weil ihr Geſetz hinreichend erkannt iſt. Wenn Newton ſie gleichſam wie die göttliche Allgegenwart in der Erſcheinung (**omnipraesentia phaenomenon**) vorſtellt; ſo iſt das kein Verſuch, ſie zu erklären, (denn das Daſein Gottes im Raum enthält einen Widerſpruch,) aber doch eine erhabene Analogie, in der es blos auf die Vereinigung körperlicher Weſen zu einem Weltganzen angeſehen iſt, indem man ihr eine unkörperliche Urſache unterlegt; und ſo würde es auch dem Verſuch ergehen, das ſelbſtſtändige Prineip der Vereinigung der vernünftigen Weltweſen in einem ethiſchen Staat einzuſehen, und die letztere daraus zu erklären. Nur die Pflicht, die uns dazu hinzieht, erkennen wir; die Möglichkeit der beabſichtigten Wirkung, wenn wir jener gleich gehorchen, liegt über die Grenzen aller unſerer Einſicht hinaus. — Es gibt Geheimniſſe, Verborgenheiten (**arcana**) der Natur, es kann Geheimniſſe, (Geheimnißhaltung,†) **secreta**) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden ſollen; aber beide können uns doch, ſofern ſie auf empiriſchen Urſachen beruhen, bekannt werden. In Anſehung deſſen, was zu erkennen allgemeine Menſchenpflicht iſt, (nämlich des Moraliſchen,) kann es kein Geheimniß geben, aber in Anſehung deſſen, was nur Gott thun kann, wozu etwas ſelbſt zu thun unſer Vermögen, mithin auch unſere Pflicht überſteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimniß (**mysterium**) der Religion geben, wovon uns etwa nur, daß es ein ſolches gebe, zu wiſſen und es zu verſtehen, nicht eben es einzuſehen, nützlich ſein möchte††).

†) 1. Ausg.: „Geheimhaltung"

††) 1. Ausg.: „nützlich iſt."

für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig ist, (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen ꝛc. Wesens) und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können.

Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter.

Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimniß; weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt; auch bietet er sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar, und wird daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen*). Er liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Wesens, worin eine solche dreifache obere Gewalt (pouvoir)

*) In der heiligen Weissagungsgeschichte der letzten Dinge wird der Weltrichter, (eigentlich der, welcher die, die zum Reiche des guten Princips gehören, als die Seinigen unter seine Herrschaft nehmen und sie aussondern wird,) nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt und genannt. Das scheint anzuzeigen, daß die Menschheit selbst, ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewußt, in dieser Auswahl den Ausspruch thun werde; welches eine Gütigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. — Dagegen kann der Richter der Menschen in seiner Gottheit, d. i. wie er unserem Gewissen nach dem heiligen von uns anerkannten Gesetze und unserer eigenen Zurechnung spricht, vorgestellt, (der heilige Geist,) nur als nach der Strenge des Gesetzes richtend gedacht werden, weil wir selbst, wie viel auf Rechnung unserer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen könne, schlechterdings nicht wissen, sondern blos unsere Uebertretung mit dem Bewußtsein unserer Freiheit und der gänzlich uns zu Schulden kommenden Verletzung der Pflicht vor Augen haben, und so keinen Grund haben, in dem Richterausspruche über uns Gütigkeit anzunehmen.

jederzeit gedacht werden muß, nur daß dieſes hier als ethiſch vorgeſtellt wird, daher dieſe dreifache Qualität des moraliſchen Oberhaupts des menſchlichen Geſchlechts in einem und demſelben Weſen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridiſchbürgerlichen Staate nothwendig unter drei verſchiedenen Subjecten vertheilt ſein müßte*).

Weil aber doch dieſer Glaube, der das moraliſche Verhältniß der Menſchen zum höchſten Weſen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von ſchädlichen Anthropomorphismen gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemeſſen hat, in einer (der chriſtlichen) Glaubenslehre zuerſt und in derſelben allein der Welt öffentlich aufgeſtellt worden; ſo kann man die Bekanntmachung deſſelben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menſchen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniß war.

In ihr nämlich heißt es erſtlich: man ſoll den höchſten Geſetzgeber als einen ſolchen ſich nicht als gnädig, mithin nachſichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menſchen, noch des-

*) †) Man kann nicht wohl den Grund angeben, warum ſo viele alte Völker in dieſer Idee übereinkamen, wenn es nicht der iſt, daß ſie in der allgemeinen Menſchenvernunft liegt, wenn man ſich eine Volks- und (nach der Analogie mit derſelben) eine Weltregierung denken will. Die Religion des Zoroaſter hatte dieſe drei göttlichen Perſonen: Ormuzd, Mithra und Ahriman, die Hinduiſche: den Brahma, Wiſchnu und Siewen, (nur mit dem Unterſchiede, daß jene die dritte Perſon nicht blos als Urheber des Uebels, ſofern es Strafe iſt, ſondern ſelbſt des Moraliſchböſen, wofür der Menſch beſtraft wird; dieſe aber ſie blos als richtend und ſtrafend vorſtellt.) Die Aegyptiſche hatte ihre Phta, Kneph und Neith, wovon, ſo viel die Dunkelheit der Nachrichten aus den älteſten Zeiten dieſes Volks errathen läßt, das erſte den von der Materie unterſchiedenen Geiſt als Weltſchöpfer, das zweite Princip die erhaltende und regierende Gütigkeit, das dritte die jene einſchränkende Weisheit d. i. Gerechtigkeit vorſtellen ſollte. Die Gothiſche verehrte ihren Odin (Allvater), ihre Freia (auch Freier, die Güte,) und Thor, den richtenden (ſtrafenden) Gott. Selbſt die Juden ſcheinen in den letzten Zeiten ihrer hierarchiſchen Verfaſſung dieſen Ideen nachgegangen zu ſein. Denn in der Anklage der Phariſäer: daß Chriſtus ſich einen Sohn Gottes genannt habe, ſcheinen ſie auf die Lehre, daß Gott einen Sohn habe, kein beſonderes Gewicht der Beſchuldigung zu legen, ſondern nur darauf, daß Er dieſer Sohn Gottes habe ſein wollen.

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausgabe.

potiſch und blos nach ſeinem unbeſchränkten Recht gebietend, und ſeine Geſetze nicht als willkürliche, mit unſeren Begriffen der Sittlichkeit gar nicht verwandte, ſondern als auf Heiligkeit des Menſchen bezogene Geſetze vorſtellen. Zweitens, man muß ſeine Güte nicht in einem unbedingten Wohlwollen gegen ſeine Geſchöpfe, ſondern darein ſetzen, daß er auf die moraliſche Beſchaffenheit derſelben, dadurch ſie ihm wohlgefallen können, zuerſt ſieht, und ihr Unvermögen, dieſer Bedingung von ſelbſt Genüge zu thun, nur alsdann ergänzt. Drittens ſeine Gerechtigkeit kann nicht als gütig und abbittlich, (welches einen Widerſpruch enthält,) noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Geſetzgebers, (vor der kein Menſch gerecht iſt,) ausgeübt vorgeſtellt werden, ſondern nur als Einſchränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit dem heiligen Geſetze, ſo weit ſie als Menſchenkinder der Anforderung des letzteren gemäß ſein könnten. — Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen ſpecifiſch verſchiedenen moraliſchen Qualität gedient ſein, für welche die Benennung der verſchiedenen (nicht phyſiſchen, ſondern moraliſchen) Perſönlichkeit eines und deſſelben Weſens kein unſchicklicher Ausdruck iſt, welches Glaubensſymbol zugleich die ganze reine moraliſche Religion ausdrückt, die ohne dieſe Unterſcheidung ſonſt Gefahr läuft, nach dem Hange des Menſchen, ſich die Gottheit wie ein menſchliches Oberhaupt zu denken, (weil er in ſeinem Regiment dieſe dreifache Qualität gemeiniglich nicht von einander abſondert, ſondern ſie oft vermiſcht oder verwechſelt,) [und] in einen anthropomorphiſtiſchen Fohnglauben auszuarten.

Wenn aber eben dieſer Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht blos als Vorſtellung einer praktiſchen Idee, ſondern als ein ſolcher, der das, was Gott an ſich ſelbſt ſei, vorſtellen ſolle, betrachtet würde, ſo würde er ein alle menſchlichen Begriffe überſteigendes, mithin einer Offenbarung für die menſchliche Faſſungskraft unfähiges Geheimniß ſein, und als ein ſolches in dieſem Betracht angekündigt werden können. Der Glaube an daſſelbe als Erweiterung der theoretiſchen Erkenntniß von der göttlichen Natur

würde nur das Bekenntniß zu einem den Menſchen ganz unverſtändlichen, und wenn ſie es zu verſtehen meinen, anthropomorphiſtiſchen Symbol eines Kirchenglaubens ſein, wodurch für die ſittliche Beſſerung nicht das Mindeſte ausgerichtet würde. — Nur das, was man zwar in praktiſcher Beziehung ganz wohl verſtehen und einſehen kann, was aber in theoretiſcher Abſicht (zur Beſtimmung der Natur des Objects an ſich) alle unſere Begriffe überſteigt, iſt Geheimniß (in einer Beziehung) und kann doch (in einer anderen) geoffenbart werden. Von der letzteren Art iſt das obenbenannte, welches man in drei uns durch unſere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimniſſe eintheilen kann:

1. Das der Berufung (der Menſchen als Bürger zu einem ethiſchen Staat). — Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menſchen unter die göttliche Geſetzgebung nicht anders denken, als ſofern wir uns zugleich als ſeine Geſchöpfe anſehen; ebenſo, wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgeſetze angeſehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge iſt. Es iſt aber für unſere Vernunft ſchlechterdings unbegreiflich, wie Weſen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erſchaffen ſein ſollen; weil wir nach dem Princip der Cauſalität einem Weſen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen anderen inneren Grund ſeiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Urſache in daſſelbe gelegt hat, durch welchen, (mithin durch eine äußere Urſache) dann auch jede Handlung deſſelben beſtimmt, mithin dieſes Weſen ſelbſt nicht frei ſein würde. Alſo läßt ſich die göttliche, heilige, mithin blos freie Weſen angehende Geſetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derſelben durch unſere Vernunfteinſicht nicht vereinbaren, ſondern man muß jene ſchon als exiſtirende freie Weſen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, ſondern durch eine blos moraliſche, nach Geſetzen der Freiheit mögliche Nöthigung d. i. eine Berufung zur Bürgerſchaft im göttlichen Staate beſtimmt werden. So iſt die Berufung zu dieſem Zwecke moraliſch ganz

klar, für die Speculation aber ist die Möglichkeit dieser Berufenen ein undurchdringliches Geheimniß.

2. Das Geheimniß der Genugthuung. Der Mensch, so wie wir ihn kennen, ist verderbt, und keinesweges jenem heiligen Gesetze von selbst angemessen. Gleichwohl, wenn ihn die Güte Gottes gleichsam ins Dasein gerufen, d. i. zu einer besonderen Art zu existiren (zum Gliede des Himmelreichs) eingeladen hat, so muß er auch ein Mittel haben, den Mangel seiner hiezu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eigenen Heiligkeit zu ersetzen. Dieses ist aber der Spontaneität, (welche bei allem moralischen Guten oder Bösen, das ein Mensch an sich haben mag, vorausgesetzt wird,) zuwider, nach welcher ein solches Gute nicht von einem Anderen, sondern von ihm selbst herrühren muß, wenn es ihm soll zugerechnet werden können. — Es kann ihn also, soviel die Vernunft einsieht, kein Anderer durch das Uebermaaß seines Wohlverhaltens und durch sein Verdienst vertreten, oder, wenn dieses angenommen wird, so kann es nur in moralischer Absicht nothwendig sein, es anzunehmen; denn fürs Vernünfteln ist es ein unerreichbares Geheimniß.

3. Das Geheimniß der Erwählung. Wenn auch jene stellvertretende Genugthuung als möglich eingeräumt wird, so ist doch die moralischgläubige Annehmung derselben eine Willensbestimmung zum Guten, die schon eine gottgefällige Gesinnung im Menschen voraussetzt, die dieser aber nach dem natürlichen Verderben in sich von selbst nicht hervorbringen kann. Daß aber eine himmlische Gnade in ihm wirken solle, die diesen Beistand nicht nach Verdienst der Werke, sondern durch unbedingten Rathschluß einem Menschen bewilligt, dem anderen verweigert, und der eine Theil unseres Geschlechts zur Seligkeit, der andere zur ewigen Verwerfung ausersehen werde, gibt wiederum keinen Begriff von einer göttlichen Gerechtigkeit, sondern müßte allenfalls auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel für uns schlechterdings ein Geheimniß ist.

Ueber diese Geheimnisse nun, sofern sie die moralische Lebens-

geſchichte jedes Menſchen betreffen: wie es nämlich zugeht, daß ein ſittlich Gutes oder Böſes überhaupt in der Welt ſei und, (iſt das Letztere in allen und zu jeder Zeit,) wie aus dem Letzteren doch das Erſtere entſpringe und in irgend einem Menſchen hergeſtellt werde; oder warum, wenn dieſes an einigen geſchieht, andere doch davon ausgeſchloſſen bleiben? — hat uns Gott nichts offenbart, und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verſtehen*) würden. Es wäre, als wenn wir das, was geſchieht, am Menſchen aus ſeiner Freiheit erklären und uns begreiflich machen wollten, darüber Gott zwar durchs moraliſche Geſetz in uns ſeinen Willen offenbart hat, die Urſachen aber, aus welchen eine freie Handlung auf Erden geſchehe oder auch nicht geſchehe, in demjenigen Dunkel gelaſſen hat, in welchem für menſchliche Nachforſchung Alles bleiben muß, was, als Geſchichte, doch auch aus der Freiheit nach dem Geſetze der Urſachen und Wirkungen begriffen werden ſoll**). Ueber die objective Regel unſeres Verhaltens aber

*) †) Man trägt gemeiniglich kein Bedenken, den Lehrlingen der Religion den Glauben an Geheimniſſe zuzumuthen, weil, daß wir ſie nicht begreifen d. i. die Möglichkeit des Gegenſtandes derſelben nicht einſehen können, uns eben ſo wenig zur Weigerung ihrer Annahme berechtigen könne, als etwa das Fortpflanzungsvermögen organiſcher Materien, was auch kein Menſch begreift, und darum doch nicht anzunehmen geweigert werden kann, ob es gleich ein Geheimniß für uns iſt und bleiben wird. Aber wir verſtehen doch ſehr wohl, was dieſer Ausdruck ſagen wolle, und haben einen empiriſchen Begriff von dem Gegenſtande, mit Bewußtſein, daß darin kein Widerſpruch ſei. — Von einem jeden zum Glauben aufgeſtellten Geheimniſſe kann man nun mit Recht fordern, daß man verſtehe, was unter demſelben gemeint ſei; welches nicht dadurch geſchieht, daß man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln verſteht d. i. damit einen Sinn verbindet, ſondern daß ſie, zuſammen in einen Begriff gefaßt, noch einen Sinn zulaſſen müſſen und nicht etwa dabei alles Denken ausgehe. — Daß, wenn man ſeinerſeits es nur nicht am ernſtlichen Wunſch ermangeln läßt, Gott dieſes Erkenntniß uns wohl durch Eingebung zukommen laſſen könne, läßt ſich nicht denken; denn es kann uns gar nicht inhäriren; weil die Natur unſeres Verſtandes deſſen unfähig iſt.

**) †) Daher wir, was Freiheit ſei, in praktiſcher Beziehung, (wenn von Pflicht die Rede iſt,) gar wohl verſtehen, in theoretiſcher Abſicht aber, was die Cauſalität derſelben (gleichſam ihre Natur) betrifft, ohne Widerſpruch nicht einmal daran denken können, ſie verſtehen zu wollen.

†) Beide Anmerkungen ſind Zuſatz der 2. Ausg.

iſt uns Alles, was wir bedürfen, (durch Vernunft und Schrift) hinreichend offenbart, und dieſe Offenbarung iſt zugleich für jeden Menſchen verſtändlich.

Daß der Menſch durchs moraliſche Geſetz zum guten Lebenswandel berufen ſei, daß er durch unauslöſchliche Achtung für daſſelbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen dieſen guten Geiſt und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genugthun zu können, Verheißung in ſich finde, endlich, daß er die letztere Erwartung mit dem ſtrengen Gebot des erſteren zuſammenhaltend, ſich, als zur Rechenſchaft vor einen Richter gefordert, beſtändig prüfen müſſe; darüber belehren, und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewiſſen. Es iſt unbeſcheiden, zu verlangen, daß uns noch mehr eröffnet werde, und wenn dieſes geſchehen ſein ſollte, müßte er es nicht zum allgemeinen menſchlichen Bedürfniß zählen.

Obzwar aber jenes, alle genannte in einer Formel befaſſende, große Geheimniß jedem Menſchen durch ſeine Vernunft als praktiſch nothwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden kann, ſo kann man doch ſagen, daß es, um moraliſche Grundlage der Religion, vornehmlich einer öffentlichen zu werden, damals allererſt offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene, blos für die, welche zu einem beſonderen Verein (einer Zunft oder gemeinen Weſen) gehören, beſtimmte, bisweilen myſtiſche, nicht von Jedem verſtandene Sprache, deren man ſich auch billig (aus Achtung) nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen ſollte, (wie etwa, wenn Jemand in eine ſich von Anderen ausſondernde Geſellſchaft als Glied aufgenommen werden ſoll.) Das†) höchſte, für Menſchen nie völlig erreichbar Ziel der moraliſchen Vollkommenheit endlicher Geſchöpfe iſt aber die Liebe des Geſetzes.

Dieſer Idee gemäß würde es in der Religion ein Glaubensprincip ſein: „Gott iſt die Liebe;“ in ihm kann man den Lieben-

†) I. Ausg.: „Dies“

den (mit der Liebe des moraliſchen Wohlgefallens an Menſchen, ſofern ſie ſeinem heiligen Geſetze adäquat ſind,) den Vater; ferner in ihm, ſofern er ſich in ſeiner Alles erhaltenden Idee dem von ihm ſelbſt gezeugten und geliebten Urbilde der Menſchheit darſtellt, ſeinen Sohn; endlich auch, ſofern er dieſes Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einſchränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweiſt, den heiligen Geiſt*)

*) Dieſer Geiſt, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers (eigentlich unſere dieſer gemäße Gegenliebe) mit der Gottesfurcht, vor ihm als Geſetzgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung, vereinigt wird, welcher alſo „als von beiden ausgehend" vorgeſtellt werden kann, iſt, außerdem daß „er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet," zugleich der eigentliche Richter der Menſchen (vor ihrem Gewiſſen). Denn das Richten kann in zwiefacher Bedeutung genommen werden: entweder als das über Verdienſt und Mangel des Verdienſtes, oder Schuld und Unſchuld. Gott als die Liebe betrachtet (in ſeinem Sohn) richtet die Menſchen ſofern, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienſt zu Statten kommen kann, und da iſt ſein Ausſpruch: würdig oder nichtwürdig. Er ſondert diejenigen als die Seinen aus, denen ein ſolches noch zugerechnet werden kann. Die übrigen gehen leer aus. Dagegen iſt die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich ſo zu nennenden Richters, unter dem Namen des heiligen Geiſtes,) über die, denen kein Verdienſt zu Statten kommen kann: ſchuldig oder unſchuldig, d. i. Verdammung oder Losſprechung. — [Das Richten bedeutet im erſten Falle die Ausſonderung der Verdienten von den Unverdienten, die beiderſeits um einen Preis (der Seligkeit) ſich bewerben. Unter Verdienſt aber wird hier nicht ein Vorzug der Moralität in Beziehung aufs Geſetz, (in Anſehung deſſen uns kein Ueberſchuß der Pflichtbeobachtung über unſere Schuldigkeit zukommen kann,) ſondern in Vergleichung mit anderen Menſchen, was ihre moraliſche Geſinnung betrifft, verſtanden. Die Würdigkeit hat immer auch nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig), nämlich der moraliſchen Empfänglichkeit für eine ſolche Güte. — Der alſo in der erſten Qualität (als Brabeuta) richtet, fällt das Urtheil der Wahl zwiſchen zweien ſich um den Preis (der Seligkeit) bewerbenden Perſonen (oder Parteien); der in der zweiten Qualität aber (der eigentliche Richter) die Sentenz über eine und dieſelbe Perſon vor einem Gerichtshofe (dem Gewiſſen), der zwiſchen Ankläger und Sachwalter den Rechtsausſpruch thut.]†) — Wenn nun angenommen wird, daß alle Menſchen zwar unter der Sündenſchuld ſtehen, einigen von ihnen aber doch ein Verdienſt zu Statten kommen könne; ſo findet der Ausſpruch des

†) Die durch das Zeichen [ ] eingeklammerten Sätze ſind erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

verehren; eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen, (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber immer nur ein einiger Gegenstand,) wohl aber im Namen des von ihm selbst über Alles verehrten, geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Vereinigung zu stehen. Uebrigens gehört das theoretische Bekenntniß des Glaubens an die göttliche Natur in dieser dreifachen Qualität zur bloßen classischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von anderen aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden, mit welchem wenige Menschen einen deutlichen und bestimmten (keiner Mißdeutung ausgesetzten) Begriff zu verbinden im Stande sind, und dessen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhältniß zu einander (als philosophischen und gelehrten Auslegern eines heiligen Buchs) zukömmt, um sich über dessen Sinn zu einigen, in welchem nicht Alles für die gemeine Fassungskraft, oder auch für das Bedürfniß dieser Zeit ist, der bloße Buchstabenglaube aber die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt, als bessert.

Richters aus Liebe Statt, dessen Mangel nur ein Abweisungsurtheil nach sich ziehen, wovon aber das Verdammungsurtheil, (indem der Mensch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt,) die unausbleibliche Folge sein würde. — Auf solche Weise können, meiner Meinung nach, die scheinbar einander widerstreitenden Sätze: „der Sohn wird kommen zu richten die Lebendigen und die Todten," und andererseits: „Gott hat ihn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß sie durch ihn selig werde" (Ev. Joh. III, 17), vereinigt werden, und mit dem in Uebereinstimmung stehen, wo gesagt wird: „wer an den Sohn nicht glaubet, der ist schon gerichtet" (V. 18), nämlich durch denjenigen Geist, von dem es heißt: „er wird die Welt richten um der Sünde und um der Gerechtigkeit willen." — Die ängstliche Sorgfalt solcher Unterscheidungen im Felde der bloßen Vernunft, als für welche sie hier eigentlich angestellt werden, könnte man leicht für unnütze und lästige Subtilität halten; sie würde es auch sein, wenn sie auf die Erforschung der göttlichen Natur angelegt wäre. Allein da die Menschen in ihrer Religionsangelegenheit beständig geneigt sind, sich wegen ihrer Verschuldigungen an die göttliche Güte zu wenden, gleichwohl aber seine Gerechtigkeit nicht umgehen können, ein gütiger Richter aber in einer und derselben Person ein Widerspruch ist, so sieht man wohl, daß selbst in praktischer Rücksicht ihre Begriffe hierüber sehr schwankend und mit sich selbst unzusammenstimmend sein müssen, ihre Berichtigung und genaue Bestimmung also von großer praktischer Wichtigkeit sei.

Der

philoſophiſchen Religionslehre

viertes Stück.

Viertes Stück.

Vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips,

oder

von Religion und Pfaffenthum.

Es iſt ſchon ein Anfang der Herrſchaft des guten Princips und ein Zeichen, „daß das Reich Gottes zu uns komme", wenn auch nur die Grundſätze der Conſtitution deſſelben öffentlich zu werden anheben; denn das iſt in der Verſtandeswelt ſchon da, wozu die Gründe, die es allein bewirken können, allgemein Wurzel gefaßt haben, obſchon die vollſtändige Entwickelung ſeiner Erſcheinung in der Sinnenwelt noch in unabſehlicher Ferne hinausgerückt iſt. Wir haben geſehen, daß zu einem ethiſchen gemeinen Weſen ſich zu vereinigen, eine Pflicht von beſonderer Art (officium sui generis) ſei und daß, wenngleich ein Jeder ſeiner Privatpflicht gehorcht, man daraus wohl eine zufällige Zuſammenſtimmung Aller zu einem gemeinſchaftlichen Guten, auch ohne daß dazu noch beſondere Veranſtaltung nöthig wäre, folgern könne, daß aber doch jene Zuſammenſtimmung Aller nicht gehofft werden darf, wenn nicht aus der Vereinigung derſelben mit einander zu ebendemſelben Zwecke und Errichtung eines **gemeinen Weſens** unter moraliſchen Geſetzen, als vereinigter und darum ſtärkerer Kraft, den Anfechtungen des böſen Princips, (welchem Menſchen zu Werkzeugen zu dienen,

ſonſt von einander ſelbſt verſucht werden,) ſich zu widerſetzen, ein beſonderes Geſchäft gemacht wird. — Wir haben auch geſehen, daß ein ſolches gemeines Weſen, als ein **Reich Gottes**, nur durch Religion von Menſchen unternommen, und daß endlich, damit dieſe öffentlich ſei, (welches zu einem gemeinen Weſen erfordert wird,) jenes in der ſinnlichen Form einer Kirche vorgeſtellt werden könne, deren Anordnung alſo den Menſchen als ein Werk, was ihnen überlaſſen iſt und von ihnen gefordert werden kann, zu ſtiften obliegt.

Eine Kirche aber, als ein gemeines Weſen nach Religionsgeſetzen zu errichten, ſcheint mehr Weisheit (ſowohl der Einſicht, als der guten Geſinnung nach) zu erfordern, als man wohl den Menſchen zutrauen darf; zumal das moraliſche Gute, welches durch eine ſolche Veranſtaltung beabſichtigt wird, zu dieſem Behuf ſchon an ihnen vorausgeſetzt werden zu müſſen ſcheint. In der That iſt es auch ein widerſinniſcher Ausdruck, daß Menſchen ein Reich Gottes ſtiften ſollten, (ſo wie man von ihnen wohl ſagen mag, daß ſie ein Reich eines menſchlichen Monarchen errichten können;) Gott muß ſelbſt der Urheber ſeines Reichs ſein. Allein da wir nicht wiſſen, was Gott unmittelbar thue, um die Idee ſeines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu ſein wir die moraliſche Beſtimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzuſtellen, aber wohl, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern deſſelben tauglich zu machen, ſo wird dieſe Idee, ſie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menſchlichen Geſchlecht erweckt und öffentlich geworden ſein, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzteren Fall Gott ſelbſt als Stifter, der Urheber der Conſtitution, Menſchen aber doch, als Glieder und freie Bürger dieſes Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organiſation ſind; da denn diejenigen unter ihnen †), welche der letzteren gemäß die öffentlichen Geſchäfte derſelben verwalten, die Adminiſtration der-

†) 1. Ausg.: „diejenigen unter ihnen aber"

ſelben, als Diener der Kirche, ſowie alle Uebrige eine ihren Geſetzen unterworfene Mitgenoſſenſchaft, die Gemeinde ausmachen.

Da eine reine Vernunftreligion, als öffentlicher Religionsglaube nur die bloſe Idee von einer Kirche (nämlich einer unſichtbaren) verſtattet, und die ſichtbare, die auf Satzungen gegründet iſt, allein einer Organiſation durch Menſchen bedürftig und fähig iſt; ſo wird der Dienſt unter der Herrſchaft des guten Princips in der erſten nicht als Kirchendienſt angeſehen werden können, und jene Religion hat keine geſetzlichen Diener, als Beamte eines ethiſchen gemeinen Weſens; ein jedes Glied deſſelben empfängt unmittelbar von dem höchſten Geſetzgeber ſeine Befehle. Da wir aber gleichwohl in Anſehung aller unſerer Pflichten, (die wir insgeſammt zugleich als göttliche Gebote anzuſehen haben,) jederzeit im Dienſte Gottes ſtehen, ſo wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menſchen zu ihren Dienern, (doch ohne Beamte zu ſein,) haben; nur werden ſie ſofern nicht Diener einer Kirche, (einer ſichtbaren nämlich, von der allein hier die Rede iſt,) heißen können. — Weil indeſſen jede auf ſtatutariſchen Geſetzen errichtete Kirche nur ſofern die wahre ſein kann, als ſie in ſich ein Princip enthält, ſich dem reinen Vernunftglauben, (als demjenigen, der, wenn er praktiſch iſt, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht,) beſtändig zu nähern und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm hiſtoriſch iſt,) mit der Zeit entbehren zu können, ſo werden wir in dieſen Geſetzen und an den Beamten der darauf gegründeten Kirche doch einen Dienſt (cultus) der Kirche ſofern ſetzen können, als dieſe ihre Lehren und Anordnung jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Im Gegentheil werden die Diener einer Kirche, welche darauf gar nicht Rückſicht nehmen, vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demſelben für verdammlich, die Anhänglichkeit aber an den hiſtoriſchen und ſtatutariſchen Theil des Kirchenglaubens für allein ſeligmachend erklären, des Afterdienſtes der Kirche oder (deſſen, was durch dieſe vorgeſtellt wird,) des ethiſchen gemeinen Weſens unter der Herrſchaft des guten Princips, mit Recht beſchuldigt werden können. —

Unter einem Afterdienſt (cultus spurius) wird die Ueberredung, Jemanden durch ſolche Handlungen zu dienen, verſtanden, die in der That dieſes ſeine Abſicht rückgängig machen. Das geſchieht aber in einem gemeinen Weſen dadurch, daß, was nur den Werth eines Mittels hat, um dem Willen eines Oberen Genüge zu thun, für dasjenige ausgegeben und an die Stelle deſſen geſetzt wird, was uns ihm unmittelbar wohlgefällig macht; wodurch dann die Abſicht des letzteren vereitelt wird.

Erſter Theil.

Vom Dienſt Gottes in einer Religion überhaupt.

Religion iſt (ſubjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote *). Diejenige, in welcher ich

*) Durch dieſe Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erſtlich: daß in ihr, was das theoretiſche Erkenntniß und Bekenntniß betrifft, kein aſſertoriſches Wiſſen, (ſelbſt des Daſeins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unſerer Einſicht überſinnlicher Gegenſtände dieſes Bekenntniß ſchon geheuchelt ſein könnte; ſondern nur ein der Speculation nach über die oberſte Urſache der Dinge problematiſches Annehmen (Hypotheſis), in Anſehung des Gegenſtandes aber, wohin uns unſere moraliſchgebietende Vernunft zu wirken anweiſt, ein dieſer ihrer Endabſicht Effect verheißendes praktiſches, mithin freies aſſertoriſches Glauben vorausgeſetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moraliſche ernſtliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muß, bedarf, ohne ſich anzumaßen, ihr durch theoretiſche Erkenntniß die objective Realität ſichern zu können. Zu dem, was jedem Menſchen zur Pflicht gemacht werden kann, muß das Minimum der Erkenntniß, (es iſt möglich, daß ein Gott ſei,) ſubjectiv ſchon hinreichend ſein. Zweitens wird durch dieſe Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorſtellung, als ſei ſie ein Inbegriff beſonderer auf Gott unmittelbar bezogenen Pflichten, vorgebeugt, und dadurch verhütet, daß wir nicht, (wie dazu Menſchen ohnedem ſehr geneigt ſind,) außer den ethiſchbürgerlichen Menſchenpflichten (von Menſchen gegen Menſchen) noch Hofdienſte annehmen, und hernach wohl gar die Ermangelung in Anſehung der erſteren durch die letzteren gut zu machen ſuchen. Es gibt keine beſondere Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die ſchuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer ſolchen Pflicht machen, ſo bedenkt man nicht, daß dieſe nicht eine beſondere Handlung der Religion, ſondern die religiöſe Geſinnung bei allen unſeren pflichtmäßigen Handlungen überhaupt ſei. Wenn es auch heißt: „man ſoll Gott mehr gehorchen, als den Menſchen;“ ſo bedeutet das nichts Anderes, als: wenn ſtatutariſche Gebote, in Anſehung deren Menſchen Geſetzgeber und Richter ſein können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorſchreibt und über deren Befolgung und Uebertretung Gott allein

vorher wiſſen muß, daß etwas ein göttliches Gebot ſei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, iſt die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion; dagegen diejenige, in der ich zuvor wiſſen muß, daß etwas Pflicht ſei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, iſt die natürliche Religion. — Der, welcher blos die natürliche Religion für moraliſchnothwendig d. i. für Pflicht erklärt, kann auch der Rationaliſt (in Glaubensſachen) genannt werden. Wenn dieſer die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, ſo heißt er Naturaliſt; läßt er nun dieſe zwar zu, behauptet aber, daß ſie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, ſo würde er ein reiner Rationaliſt genannt werden können; hält er aber den Glauben an dieſelbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, ſo würde er der reine Supernaturaliſt in Glaubensſachen heißen können.

Der Rationaliſt muß ſich, vermöge dieſes ſeines Titels, von ſelbſt ſchon innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht halten. Daher wird er nie als Naturaliſt abſprechen, und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion beſtreiten; denn hierüber kann kein Menſch durch Vernunft etwas ausmachen. Alſo kann die Streitfrage nur die wechſelſeitigen Anſprüche des reinen Rationaliſten und des Supernaturaliſten in Glaubensſachen, oder dasjenige betreffen, was der Eine oder der Andere als zur alleinigen wahren Religion nothwendig und hinlänglich, oder nur als zufällig an ihr annimmt.

Richter ſein kann, in Streit kommen, ſo muß jener ihr Anſehen dieſen weichen. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr, als den Menſchen gehorcht werden muß, die ſtatutariſchen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes verſtehen; ſo würde jener Grundſatz leichtlich das mehrmalen gehörte Feldgeſchrei heuchleriſcher und herrſchſüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das Erlaubte, was die letztere gebietet, iſt gewiß Pflicht; ob aber etwas zwar an ſich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares wirklich von Gott geboten ſei, iſt (wenigſtens größtentheils) höchſt ungewiß.

Wenn man die Religion nicht nach ihrem erſten Urſprunge und ihrer inneren Möglichkeit, (da ſie in natürliche und geoffenbarte eingetheilt wird,) ſondern blos nach Beſchaffenheit derſelben, die ſie der äußeren Mittheilung fähig macht, eintheilt, ſo kann ſie von zweierlei Art ſein: entweder die natürliche, von der, (wenn ſie einmal da iſt,) Jedermann durch ſeine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine gelehrte Religion, von der man Andere nur vermittelſt der Gelehrſamkeit, (in und durch welche ſie geleitet werden müſſen,) überzeugen kann. — Dieſe Unterſcheidung iſt ſehr wichtig, denn man kann aus dem Urſprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menſchenreligion zu ſein, nichts folgern, wohl aber aus ihrer Beſchaffenheit, allgemein mittheilbar zu ſein, oder nicht; die erſtere Eigenſchaft aber macht den weſentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menſchen verbinden ſoll.

Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart ſein, wenn ſie ſo beſchaffen iſt, daß die Menſchen durch den bloſen Gebrauch ihrer Vernunft auf ſie von ſelbſt hätten kommen können und ſollen, ob ſie zwar nicht ſo früh, oder in ſo weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieſelbe gekommen ſein würden, mithin eine Offenbarung derſelben zu einer gewiſſen Zeit und an einem gewiſſen Orte weiſe und für das menſchliche Geſchlecht ſehr erſprießlich ſein konnte, ſo doch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da iſt und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann ſich von dieſer ihrer Wahrheit durch ſich ſelbſt und ſeine eigene Vernunft überzeugen kann. In dieſem Falle iſt die Religion objectiv eine natürliche, obwohl ſubjectiv eine geoffenbarte; weshalb ihr auch der erſtere Namen eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls gänzlich in Vergeſſenheit kommen, daß eine ſolche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen ſei, ohne daß dabei jene Religion doch das Mindeſte weder an ihrer Faßlichkeit, noch an Gewißheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre. Mit der Religion aber, die ihrer inneren Beſchaffenheit wegen nur als geoffenbart angeſehen werden

kann, iſt es anders bewandt. Wenn ſie nicht in einer ganz ſicheren Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, ſo würde ſie aus der Welt verſchwinden, und es müßte entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menſchen innerlich eine continuirlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines ſolchen Glaubens nicht möglich ſein würde.

Aber einem Theile nach wenigſtens muß jede, ſelbſt die geoffenbarte Religion, doch auch gewiſſe Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden; weil dieſer Begriff ſelbſt, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moraliſchen Geſetzgebers abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff iſt. Alſo werden wir ſelbſt eine geoffenbarte Religion einerſeits noch als natürliche, andererſeits aber als gelehrte Religion betrachten, prüfen und, was oder wie viel ihr von der einen oder der anderen Quelle zuſtehe, unterſcheiden können.

Es läßt ſich aber, wenn wir von einer geoffenbarten, (wenigſtens einer dafür angenommenen) Religion zu reden die Abſicht haben, dieſes nicht wohl thun, ohne irgend ein Beiſpiel davon aus der Geſchichte herzunehmen, weil wir uns doch Fälle als Beiſpiele erdenken müßten, um verſtändlich zu werden, welcher Fälle Möglichkeit uns aber ſonſt beſtritten werden könnte. Wir können aber nicht beſſer thun, als irgend ein Buch, welches dergleichen enthält, vornehmlich ein ſolches, welches mit ſittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren innigſt verwebt iſt, zum Zwiſchenmittel der Erläuterungen unſerer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen, welches wir dann, als eins von den mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Credit einer Offenbarung handeln, zum Beiſpiele des an ſich nützlichen Verfahrens, das, was uns darin reine, mithin allgemeine Vernunftreligion ſein mag, herauszuſuchen, vor uns nehmen, ohne dabei in das Geſchäft derer, denen die Auslegung deſſelben Buchs als Inbegriffs poſitiver Offenbarungslehren anvertraut iſt, einzugreifen und ihre Auslegung,

die ſich auf Gelehrſamkeit gründet, dadurch anfechten zu wollen. Es iſt der letzteren vielmehr vortheilhaft, da ſie mit den Philoſophen auf einen und denſelben Zweck, nämlich das Moraliſchgute ausgeht, dieſe durch ihre eigenen Vernunftgründe ebendahin zu bringen, wohin ſie auf einem anderen Wege ſelbſt zu gelangen denkt. — Dieſes Buch mag nun hier das neue Teſtament, als Quelle der chriſtlichen Glaubenslehre ſein. Unſerer Abſicht zufolge wollen wir nun in zwei Abſchnitten erſtlich die chriſtliche Religion als natürliche, und dann zweitens als gelehrte Religion nach ihrem Inhalte und nach den darin vorkommenden Principien vorſtellig machen.

Des erſten Theils erſter Abſchnitt.

Die chriſtliche Religion als natürliche Religion.

Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verſchaffen kann: (dem Begriffe von Gott als moraliſchem Welturheber,) und bezogen auf eine Dauer des Menſchen, die dieſem ganzen Zwecke angemeſſen iſt, (auf Unſterblichkeit,) iſt ein reiner praktiſcher Vernunftbegriff, der ungeachtet ſeiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur ſo wenig theoretiſches Vernunftvermögen vorausſetzt: daß man jeden Menſchen von ihr praktiſch hinreichend überzeugen, und wenigſtens die Wirkung derſelben Jedermann als Pflicht zumuthen kann. Sie hat die große Erforderniß der wahren Kirche, nämlich die Qualification zur Allgemeinheit in ſich, ſofern man darunter die Gültigkeit für Jedermann (**universitas vel omnitudo distributiva**) d. i. allgemeine Einhelligkeit verſteht. Um ſie in dieſem Sinne als Weltreligion auszubreiten und zu erhalten, bedarf ſie freilich zwar einer Dienerſchaft (**ministerium**) der blos unſichtbaren Kirche, aber keiner Beamten (**officiales**), d. i. Lehrer, aber nicht Vorſteher, weil durch Vernunftreligion jedes Einzelnen noch keine Kirche als allgemeine Vereinigung (**omnitudo**

collectiva) exiſtirt, oder auch durch jene Idee eigentlich beabſichtigt wird. — Da ſich aber eine ſolche Einhelligkeit nicht von ſelbſt erhalten, mithin ohne eine ſichtbare Kirche zu werden, in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, ſondern nur, wenn eine collective Allgemeinheit d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (ſichtbare) Kirche nach Principien einer reinen Vernunftreligion dazu kommt, dieſe aber aus jener Einhelligkeit nicht von ſelbſt entſpringt, oder auch, wenn ſie errichtet worden wäre, von ihren freien Anhängern, (wie oben gezeigt worden,) nicht in einen beharrlichen Zuſtand, als eine Gemeinſchaft der Gläubigen gebracht werden würde, (indem Keiner von dieſen Erleuchteten zu ſeinen Religionsgeſinnungen der Mitgenoſſenſchaft Anderer an einer ſolchen Religion zu bedürfen glaubt;) ſo wird, wenn über die natürlichen, durch bloſe Vernunft erkennbaren Geſetze nicht noch gewiſſe ſtatutariſche, aber zugleich mit geſetzgebendem Anſehen (Autorität) begleitete Verordnungen hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine beſondere Pflicht der Menſchen, ein Mittel zum höchſten Zwecke derſelben ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derſelben zu einer allgemeinen ſichtbaren Kirche; welches Anſehen, ein Stifter derſelben zu ſein, ein Factum und nicht blos den reinen Vernunftbegriff vorausſetzt.

Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem eine Geſchichte (oder wenigſtens die allgemeine nicht gründlich zu beſtreitende Meinung) ſagt, daß er eine reine aller Welt faßliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls ſelbſt prüfen können, zuerſt öffentlich und ſogar zum Trotz eines läſtigen, zur moraliſchen Abſicht nicht abzweckenden herrſchenden Kirchenglaubens, (deſſen Frohndienſt zum Beiſpiel jedes anderen in der Hauptſache blos ſtatutariſchen Glaubens, dergleichen in der Welt zu derſelben Zeit allgemein war, dienen kann,) vorgetragen habe; wenn wir finden, daß er jene allgemeine Vernunftreligion zur oberſten unnachläßlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht habe und nun gewiſſe Statuta hinzugefügt habe, welche Formen und Obſervanzen enthalten, die zu Mitteln dienen ſollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen; ſo kann man,

unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen ſeiner hierauf abzweckenden Anordnungen, der letzteren doch den Namen der wahren allgemeinen Kirche, ihm ſelbſt aber das Anſehen nicht ſtreitig machen, die Menſchen zur Vereinigung in dieſelbe berufen zu haben, ohne den Glauben mit neuen beläſtigenden Anordnungen eben vermehren, oder auch aus den von ihm zuerſt getroffenen beſondere heilige, und für ſich ſelbſt als Religionsſtücke verpflichtende Handlungen machen zu wollen.

Man kann nach dieſer Beſchreibung die Perſon nicht verfehlen, die zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen in aller Menſchen Herz geſchriebenen Religion, (denn die iſt nicht vom willkührlichen Urſprunge,) aber doch der erſten wahren Kirche verehrt werden kann. — Zur Beglaubigung dieſer ſeiner Würde, als göttlicher Sendung, wollen wir einige ſeiner Lehren als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt anführen; es mag mit der Geſchichte ſtehen, wie es wolle, (denn in der Idee ſelbſt liegt ſchon der hinreichende Grund zur Annahme,) und die freilich keine andere, als reine Vernunftlehren werden ſein können; denn dieſe ſind es allein, die ſich ſelbſt beweiſen, und auf denen alſo die Beglaubigung der anderen vorzüglich beruhen muß.

Zuerſt will er, daß nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder ſtatutariſcher Kirchenpflichten, ſondern nur die reine moraliſche Herzensgeſinnung den Menſchen Gott wohlgefällig machen könne (Matth. V, 20 — 48); daß Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde (V. 28) und überhaupt Heiligkeit das Ziel ſei, wohin er ſtreben ſoll (V. 48); daß z. B. im Herzen haſſen, ſo viel ſei, als tödten (V. 22); daß ein dem Nächſten zugefügtes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm ſelbſt, nicht durch gottesdienſtliche Handlungen könne vergütet werden (V. 24), und im Puncte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpreſſungsmittel*),

*) Es iſt nicht wohl einzuſehen, warum dieſes klare Verbot wider das auf bloſen Aberglauben, nicht auf Gewiſſenhaftigkeit gegründete Zwangsmittel zum Bekenntniſſe vor einem bürgerlichen Gerichshofe von Religionslehrern für ſo unbedeutend gehalten wird. Denn daß es Aberglauben ſei

der Eid, der Achtung für die Wahrheit ſelbſt Abbruch thue (V. 34 — 37); — daß der natürliche, aber böſe Hang des menſchlichen Herzens ganz umgekehrt werden ſolle; das ſüße Gefühl der Rache in Duldſamkeit (V. 39. 40) und der Haß ſeiner Feinde in Wohlthätigkeit (V. 44) übergehen müſſe. So, ſagt er, ſei er gemeint, dem jüdiſchen Geſetze völlig Genüge zu thun (V. 17,) wobei aber ſichtbarlich nicht Schriftgelehrſamkeit, ſondern reine Vernunftreligion die Auslegerin deſſelben ſein muß; denn nach dem Buchſtaben genommen erlaubte es gerade das Gegentheil von dieſem Allen. — Er läßt überdem doch auch unter den Benennungen der engen Pforte und des ſchmalen Weges, die Mißdeutung des Geſetzes nicht unbemerkt, welche ſich die Menſchen erlauben, um ihre wahre moraliſche Pflicht vorbeizugehen und ſich dafür durch Erfüllung der Kirchenpflicht ſchadlos zu halten (VII, 13)*). Von dieſen reinen Geſinnungen fordert er gleichwohl, daß ſie ſich auch in Thaten beweiſen ſollen (V. 16), und ſpricht dagegen denen

---

auf deſſen Wirkung man hier am Meiſten rechnet, iſt daran zu erkennen: daß von einem Menſchen, dem man nicht zutraut, er werde in einer feierlichen Ausſage, auf deren Wahrheit die Entſcheidung des Rechts der Menſchen, (des Heiligſten, was in der Welt iſt,) beruht, die Wahrheit ſagen, doch geglaubt wird, er werde durch eine Formel dazu bewogen werden, die über jene Ausſage nichts weiter enthält, als daß er die göttlichen Strafen, (denen er ohnedem wegen einer ſolchen Lüge nicht entgehen kann,) über ſich aufruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor dieſem höchſten Gericht Rechenſchaft zu geben oder nicht. — In der angeführten Schriftſtelle wird dieſe Art der Betheurung als eine ungereimte Vermeſſenheit vorgeſtellt, Dinge gleichſam durch Zauberworte wirklich zu machen, die doch nicht in unſerer Gewalt ſind. — Aber man ſieht wohl, daß der weiſe Lehrer, der da ſagt: daß, was über das Ja, Ja! Nein, Nein! als Betheurung der Wahrheit geht, vom Uebel ſei, die böſe Folge vor Augen gehabt habe, welche die Eide nach ſich ziehen: daß nämlich die ihnen beigelegte größere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinahe erlaubt macht.

*) Die enge Pforte und der ſchmale Weg, der zum Leben führt, iſt der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den Viele wandeln, iſt die Kirche. Nicht als ob es an ihr und ihren Satzungen liege, daß Menſchen verloren werden, ſondern daß das Gehen in dieſelbe und Bekenntniß ihrer Statute oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient ſein will.

ihre hinterliſtige Hoffnung ab, die den Mangel derſelben durch Anrufung und Hochpreiſung des höchſten Geſetzgebers in der Perſon ſeines Geſandten zu erſetzen, und ſich Gunſt zu erſchmeicheln meinen (V. 21). Von dieſen Werken will er, daß ſie um des Beiſpiels willen zur Nachfolge auch öffentlich geſchehen ſollen (V, 16) und zwar in fröhlicher Gemüthsſtimmung, nicht als knechtiſch abgedrungene Handlungen (VI, 16), und daß ſo, von einem kleinen Anfange der Mittheilung und Ausbreitung ſolcher Geſinnungen, als einem Samenkorne in gutem Acker, oder einem Ferment des Guten, ſich die Religion durch innere Kraft allmählig zu einem Reiche Gottes vermehren würde (XIII, 31. 32. 33). — Endlich faßt er alle Pflichten 1) in einer allgemeinen Regel zuſammen, (welche ſowohl das innere, als das äußere moraliſche Verhältniß der Menſchen in ſich begreift,) nämlich: thue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder, als der unmittelbaren Werthſchätzung derſelben, d. i. liebe Gott (den Geſetzgeber aller Pflichten) über Alles, 2) einer beſonderen Regel, nämlich die das äußere Verhältniß zu anderen Menſchen als allgemeine Pflicht betrifft: liebe einen Jeden als dich ſelbſt d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen; welche Gebote nicht blos Tugendgeſetze, ſondern Vorſchriften der Heiligkeit ſind, der wir nachſtreben ſollen, in Anſehung deren aber die bloſe Nachſtrebung Tugend heißt. — Denen alſo, die dieſes moraliſche Gute mit der Hand im Schooße, als eine himmliſche Gabe von Oben herab, ganz paſſiv zu erwarten meinen, ſpricht er alle Hoffnung dazu ab. Wer die natürliche Anlage zum Guten, die in der menſchlichen Natur (als ein ihm anvertrautes Pfund) liegt, unbenutzt läßt, im faulen Vertrauen, ein höherer moraliſcher Einfluß werde wohl die ihm mangelnde ſittliche Beſchaffenheit und Vollkommenheit ſonſt ergänzen, dem droht er an, daß ſelbſt das Gute, was er aus natürlicher Anlage möchte gethan haben, um dieſer Verabſäumung willen ihm nicht zu Statten kommen ſolle (XXV, 29).

Was nun die dem Menſchen ſehr natürliche Erwartung eines dem ſittlichen Verhalten des Menſchen angemeſſenen Looſes in An-

ſehung der Glückſeligkeit betrifft, vornehmlich bei ſo manchen Aufopferungen der letzteren, die des erſteren wegen haben übernommen werden müſſen, ſo verheißt er (V, 11. 12) dafür Belohnung einer künftigen Welt; aber nach Verſchiedenheit der Geſinnungen bei dieſem Verhalten, denen, die ihre Pflicht um der Belohnung (oder auch Losſprechung von einer verſchuldeten Strafe) willen thaten, auf andere Art, als den beſſeren Menſchen, die ſie blos um ihrer ſelbſt willen ausübten. Der, welchen der Eigennutz, der Gott dieſer Welt, beherrſcht, wird, wenn er, ohne ſich von ihm loszuſagen, ihn nur durch Vernunft verfeinert und über die enge Grenze des Gegenwärtigen ausdehnt, als ein ſolcher (Luc. XVI, 3—9) vorgeſtellt, der jenen ſeinen Herrn durch ſich ſelbſt betrügt und ihm Aufopferungen zum Behuf der Pflicht abgewinnt. Denn wenn er es in Gedanken faßt, daß er doch einmal, vielleicht bald, die Welt werde verlaſſen müſſen, daß er von dem, was er hier beſaß, in die andere nichts mitnehmen könne, ſo entſchließt er ſich wohl, das, was er oder ſein Herr, der Eigennutz, hier an dürftigen Menſchen geſetzmäßig zu fordern hatte, von ſeiner Rechnung abzuſchreiben und ſich gleichſam dafür Anweiſungen, zahlbar in einer anderen Welt, anzuſchaffen; wodurch er zwar mehr klüglich, als ſittlich, was die Triebfeder ſolcher wohlthätigen Handlungen betrifft, aber doch dem ſittlichen Geſetze, wenigſtens dem Buchſtaben nach, gemäß verfährt, und hoffen darf, daß auch dieſes ihm in der Zukunft nicht unvergolten bleiben dürfe*). Wenn man hiemit vergleicht, was von

*) Wir wiſſen von der Zukunft nichts, und ſollen auch nicht nach Mehrerem forſchen, als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derſelben in vernunftmäßiger Verbindung ſteht. Dahin gehört auch der Glaube: daß es keine gute Handlung gebe, die nicht auch in der künftigen Welt für den, der ſie ausübt, ihre gute Folge haben werde; mithin der Menſch, er mag ſich am Ende des Lebens auch noch ſo verwerflich finden, ſich dadurch doch nicht müſſe abhalten laſſen, wenigſtens noch eine gute Handlung, die in ſeinem Vermögen iſt, zu thun, und daß er dabei zu hoffen Urſache habe, ſie werde nach dem Maaße, als er hierin eine reine gute Abſicht hegt, noch immer von mehrerem Werthe ſein, als jene thatloſen Entſündigungen, die, ohne etwas zur Verminderung der Schuld beizutragen, den Mangel guter Handlungen erſetzen ſoll.

der Wohlthätigkeit an Dürftigen aus bloſen Bewegungsgründen der Pflicht (Matth. XXV, 35 — 40) geſagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Nothleidenden Hülfe leiſteten, ohne ſich auch nur in Gedanken kommen zu laſſen, daß ſo etwas noch einer Belohnung werth ſei und ſie etwa dadurch gleichſam den Himmel zur Belohnung verbänden, gerade eben darum, weil ſie es ohne Rückſicht auf Belohnung thaten, für die eigentlichen Auserwählten zu ſeinem Reich erklärt; ſo ſieht man wohl, daß der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt ſpricht, ſie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, ſondern nur (als ſeelenerhebende Vorſtellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menſchlichen Geſchlechts) zum Object der reinſten Verehrung und des größten moraliſchen Wohlgefallens für eine die Beſtimmung des Menſchen im Ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen.

Hier iſt nun eine vollſtändige Religion, die allen Menſchen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beiſpiele, deſſen Möglichkeit und ſogar Nothwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu ſein, (ſo viel Menſchen deſſen fähig ſind,) anſchaulich gemacht worden, ohne daß weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Anſehen und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung, (dazu Gelehrſamkeit oder Wunder, die nicht Jedermanns Sache ſind, erfordert würde,) bedürfte. Wenn darin Berufungen auf die ältere (moſaiſche) Geſetzgebung und Vorbildung, als ob ſie ihm zur Beſtätigung dienen ſollten, vorkommen, ſo ſind dieſe nicht für die Wahrheit der gedachten Lehren ſelbſt, ſondern nur zur Introduction unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen, gegeben worden, welches unter Menſchen, deren Köpfe mit ſtatutariſchen Glaubensſätzen angefüllt, für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich geworden, allezeit viel ſchwerer ſein muß, als wenn ſie an die Vernunft unbelehrter, aber auch unverdorbener Menſchen hätte gebracht werden ſollen. Um deswillen darf es auch Niemand befremden, wenn er einen den damaligen Vorurtheilen ſich bequemenden Vortrag für die jetzige Zeit räthſel-

haft und einer ſorgfältigen Auslegung bedürftig findet: ob er zwar allerwärts eine Religionslehre durchſcheinen läßt, und zugleich öfters darauf ausdrücklich hinweiſet, die jedem Menſchen verſtändlich und ohne allen Aufwand von Gelehrſamkeit überzeugend ſein muß.

Zweiter Abſchnitt.

Die chriſtliche Religion als gelehrte Religion.

Sofern eine Religion Glaubensſätze als nothwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als ſolche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menſchen auf alle künftige Zeiten unverfälſcht (dem weſentlichen Inhalt nach) mitgetheilt werden ſollen, ſo iſt ſie, (wenn man nicht ein continuirliches Wunder der Offenbarung annehmen will,) als ein der Obhut der Gelehrten anvertrautes heiliges Gut anzuſehen. Denn ob ſie gleich Anfangs mit Wundern und Thaten begleitet, auch in dem, was durch Vernunft eben nicht beſtätigt wird, allenthalben Eingang finden konnte; ſo wird doch ſelbſt die Nachricht von dieſen Wundern, zuſammt den Lehren, die der Beſtätigung durch dieſelbe bedurften, in der Folge der Zeit eine ſchriftliche urkundliche und unveränderliche Belehrung der Nachkommenſchaft nöthig haben.

Die Annehmung der Grundſätze einer Religion heißt vorzüglicher Weiſe der Glaube (fides sacra). Wir werden alſo den chriſtlichen Glauben einerſeits als einen reinen Vernunftglauben, andererſeits als einen Offenbarungsglauben (fides statutaria) zu betrachten haben. Der erſtere kann nun als ein von Jedem frei angenommener (fides elicita), der zweite als ein gebotener Glaube (fides imperata) betrachtet werden. Von dem Böſen, was im menſchlichen Herzen liegt und von dem Niemand frei iſt, von der Unmöglichkeit, durch ſeinen Lebenswandel ſich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Nothwendigkeit einer ſolchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit, von der Untauglichkeit des Erſatzmittels für die ermangelnde Rechtſchaffenheit durch

kirchliche Obſervanzen und fromme Frohndienſte, und dagegen der unerlaßlichen Verbindlichkeit, ein neuer Menſch zu werden, kann ſich ein Jeder durch ſeine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, ſich davon zu überzeugen.

Von da an aber, da die chriſtliche Lehre auf Facta, nicht auf bloſe Vernunftbegriffe gebaut iſt, heißt ſie nicht mehr blos die chriſtliche Religion, ſondern der chriſtliche Glaube, der einer Kirche zum Grunde gelegt worden. Der Dienſt einer Kirche, die einem ſolchen Glauben geweiht iſt, iſt alſo zweiſeitig; einerſeits derjenige, welcher ihr nach dem hiſtoriſchen Glauben geleiſtet werden muß; andererſeits, welcher ihr nach dem praktiſchen und moraliſchen Vernunftglauben gebührt. Keiner von beiden kann in der chriſtlichen Kirche als für ſich allein beſtehend von dem anderen getrennt werden; der letztere darum nicht von dem erſteren, weil der chriſtliche Glaube ein Religionsglaube, der erſtere nicht von dem letzteren, weil er ein gelehrter Glaube iſt.

Der chriſtliche Glaube als gelehrter Glaube ſtützt ſich auf Geſchichte, und iſt, ſofern als ihm Gelehrſamkeit (objectiv) zum Grunde liegt, nicht ein an ſich freier und von Einſicht hinlänglicher theoretiſcher Beweisgründe abgeleiteter Glaube (fides elicita). Wäre er ein reiner Vernunftglaube, ſo würde er, obwohl die moraliſchen Geſetze, worauf er, als Glaube an einen göttlichen Geſetzgeber, gegründet iſt, unbedingt gebieten, doch als freier Glaube betrachtet werden müſſen; wie er im erſten Abſchnitte auch vorgeſtellt worden. Ja er würde auch noch, wenn man das Glauben nur nicht zur Pflicht machte, als Geſchichtsglaube ein theoretiſch freier Glaube ſein können; wenn Jedermann gelehrt wäre. Wenn er aber für Jedermann, auch den Ungelehrten gelten ſoll, ſo iſt er nicht blos ein gebotener, ſondern auch dem Gebot blind d. i. ohne Unterſuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot ſei, gehorchender Glaube (fides servilis).

In der chriſtlichen Offenbarungslehre kann man aber keineswegs vom unbedingten Glauben an geoffenbarte, (der Vernunft für ſich verborgene) Sätze anfangen, und die gelehrte Er-

kenntniß, etwa blos als Verwahrung gegen einen, den Nachzug anfallenden Feind darauf folgen laſſen; denn ſonſt wäre der chriſtliche Glaube nicht blos fides imperata, ſondern ſogar servilis. Er muß alſo jederzeit wenigſtens als fides historice elicita gelehrt werden, d. i. Gelehrſamkeit mußte in ihr, als geoffenbarter Glaubenslehre, nicht den Nachtrab, ſondern den Vortrab ausmachen, und die kleine Zahl der Schriftgelehrten (Kleriker), die auch durchaus der profanen Gelahrtheit nicht entbehren könnten, würde den langen Zug der Ungelehrten (Laien), die für ſich der Schrift unkundig ſind (und worunter ſelbſt die weltbürgerlichen Regenten gehören), nach ſich ſchleppen. — Soll dieſes nun nicht geſchehen, ſo muß die allgemeine Menſchenvernunft in einer natürlichen Religion in der chriſtlichen Glaubenslehre für das oberſte gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloſes, aber höchſt ſchätzbares Mittel, um der erſteren Faßlichkeit, ſelbſt für die Unwiſſenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden.

Das iſt der wahre Dienſt der Kirche, unter der Herrſchaft des guten Princips; der aber, wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorhergehen ſoll, der Afterdienſt, wodurch die moraliſche Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel iſt, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird. Der Glaube an Sätze, von welchen der Ungelehrte ſich weder durch Vernunft noch Schrift, (ſofern dieſe allererſt beurkundet werden müßte,) vergewiſſern kann, würde zur abſoluten Pflicht gemacht (fides imperata), und ſo ſammt anderen damit verbundenen Obſervanzen zum Rang eines auch ohne moraliſche Beſtimmungsgründe der Handlungen als Frohndienſt ſeligmachenden Glaubens erhoben werden. — Eine Kirche auf das letztere Principium gegründet, hat nicht eigentlich Diener (ministri), ſo wie die von der erſteren Verfaſſung, ſondern gebietende hohe Beamte (officiales), welche, wenn ſie gleich (wie in einer proteſtantiſchen Kirche) nicht im Glanz der Hierarchie als mit äußerer Gewalt bekleidete geiſtliche Beamte erſcheinen und

ſogar mit Worten dagegen proteſtiren, in der That doch ſich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wiſſen wollen, nachdem ſie die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde, allemal die höchſte Auslegerin derſelben zu ſein, beraubt und die Schriftgelehrſamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen geboten haben. Sie verwandeln auf dieſe Art den Dienſt der Kirche (ministerium) in eine Beherrſchung der Glieder derſelben (imperium); obzwar ſie, um dieſe Anmaßung zu verſtecken, ſich des beſcheidenen Titels des erſteren bedienen. Aber dieſe Beherrſchung, die der Vernunft leicht geweſen wäre, kommt ihr theuer, nämlich mit dem Aufwande großer Gelehrſamkeit, zu ſtehen. Denn „blind in Anſehung der Natur, reißt ſie ſich das ganze Alterthum über den Kopf, und begräbt ſich darunter." — Der Gang, den die Sachen, auf dieſen Fuß gebracht, nehmen, iſt folgender:

Zuerſt wird das von den erſten Ausbreitern der Lehre Chriſti klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volk Eingang zu verſchaffen, für ein Stück der Religion ſelbſt für alle Zeiten und Völker geltend genommen, ſo daß man glauben ſollte, ein jeder Chriſt müßte ein Jude ſein, deſſen Meſſias gekommen iſt; womit aber nicht wohl zuſammenhängt, daß er doch eigentlich an kein Geſetz des Judenthums (als ſtatutariſches) gebunden ſei, dennoch aber das ganze heilige Buch dieſes Volks als göttliche für alle Menſchen gegebene Offenbarung gläubig annehmen müſſe*). —

*) †) Mendelsſohn benutzt dieſe ſchwache Seite der gewöhnlichen Vorſtellungsart des Chriſtenthums auf ſehr geſchickte Art, um alles Anſinnen an einen Sohn Iſraels zum Religionsübergange völlig abzuweiſen. Denn, ſagte er, da der jüdiſche Glaube, ſelbſt nach dem Geſtändniſſe der Chriſten, das unterſte Geſchoß iſt, worauf das Chriſtenthum als das obere ruht; ſo ſei es eben ſo viel, als ob man Jemanden zumuthen wollte, das Erdgeſchoß abzubrechen, um ſich im zweiten Stockwerk anſäſſig zu machen. Seine wahre Meinung aber ſcheint ziemlich klar durch. Er will ſagen: ſchafft ihr erſt ſelbſt das Judenthum aus eurer Religion heraus, (in der hiſtoriſchen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben,) ſo werden wir euren Vorſchlag in Ueberlegung nehmen können. (In der That bliebe als-

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

Nun ſetzt es ſogleich mit der Authenticität dieſes Buchs, (welche dadurch, daß Stellen aus demſelben, ja die ganze darin vorkommende heilige Geſchichte in den Büchern der Chriſten zum Behuf dieſes ihres Zwecks benutzt werden, lange noch nicht bewieſen iſt,) viel Schwierigkeit. Das Judenthum war vor Anfange und ſelbſt dem ſchon anſehnlichen Fortgange des Chriſtenthums ins gelehrte Publicum noch nicht eingetreten geweſen, d. i. den gelehrten Zeitgenoſſen anderer Völker noch nicht bekannt, ihre Geſchichte gleichſam noch nicht controllirt, und ſo ihr heiliges Buch wegen ſeines Alterthums zur hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit gebracht worden. Indeſſen, dieſes auch eingeräumt, iſt es nicht genug, es in Ueberſetzungen zu kennen und ſo auf die Nachkommenſchaft zu übertragen, ſondern zur Sicherheit des darauf gegründeten Kirchenglaubens wird auch erfordert, daß es auf alle künftige Zeit und in allen Völkern Gelehrte gebe, die der hebräiſchen Sprache, (ſoviel es in einer ſolchen möglich iſt, von der man nur ein einziges Buch hat,) kundig ſind, und es ſoll doch nicht blos eine Angelegenheit der hiſtoriſchen Wiſſenſchaft überhaupt, ſondern eine, woran die Seligkeit der Menſchen hängt, ſein, daß es Männer gibt, welche derſelben genugſam kundig ſind, um der Welt die wahre Religion zu ſichern.

Die chriſtliche Religion hat zwar ſofern ein ähnliches Schickſal, daß, obwohl die heiligen Begebenheiten derſelben ſelbſt unter den Augen eines gelehrten Volks öffentlich vorgefallen ſind, dennoch ihre Geſchichte ſich mehr, als ein Menſchenalter verſpätet hat, ehe

---

dann wohl keine andere, als rein-moraliſche von Statuten unbemengte Religion übrig.) Unſere Laſt wird durch Abwerfung des Jochs äußerer Obſervanzen im Mindeſten nicht erleichtert, wenn uns dafür ein anderes, nämlich das der Glaubensbekenntniſſe heiliger Geſchichte, welches den Gewiſſenhaften viel härter drückt, aufgelegt wird. — Uebrigens werden die heiligen Bücher dieſes Volks, wenngleich nicht zum Behuf der Religion, doch für die Gelehrſamkeit, wohl immer aufbehalten und geachtet bleiben; weil die Geſchichte keines Volks mit einigem Anſchein von Glaubwürdigkeit auf Epochen der Vorzeit, in die alle uns bekannte Profangeſchichte geſtellt werden kann, ſo weit zurückdatirt iſt, als dieſe, (ſogar bis zum Anfange der Welt,) und ſo die große Leere, welche jene übrig laſſen muß, doch wodurch ausgefüllt wird.

ſie in das gelehrte Publicum deſſelben eingetreten iſt, mithin die Authenticität derſelben der Beſtätigung durch Zeitgenoſſen entbehren muß. Sie hat aber den großen Vorzug vor dem Judenthum, daß ſie aus dem Munde des erſten Lehrers als eine nicht ſtatutariſche, ſondern moraliſche Religion hervorgegangen vorgeſtellt wird und, auf ſolche Art mit der Vernunft in die engſte Verbindung tretend, durch ſie von ſelbſt auch ohne hiſtoriſche Gelehrſamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der größten Sicherheit verbreitet werden konnte. Aber die erſten Stifter der Gemeinden fanden es doch nöthig, die Geſchichte des Judenthums damit zu verflechten, welches nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht auch nur für dieſelbe klüglich gehandelt war, und ſo in ihrem heiligen Nachlaß mit an uns gekommen iſt. Die Stifter der Kirche aber nahmen dieſe epiſodiſchen Anpreiſungsmittel unter die weſentlichen Artikel des Glaubens auf und vermehrten ſie entweder mit Tradition, oder Auslegungen, die von Concilien geſetzliche Kraft enthielten, oder durch Gelehrſamkeit beurkundet wurden, von welcher letzteren oder ihrem Antipoden, dem inneren Licht, welches ſich jeder Laie auch anmaßen kann, noch nicht abzuſehen iſt, wie viel Veränderungen dadurch dem Glauben noch bevorſtehen; welches nicht zu vermeiden iſt, ſo lange wir die Religion nicht in uns, ſondern außer uns ſuchen.

Zweiter Theil.

Vom Afterdienſt Gottes in einer ſtatutariſchen Religion.

Die wahre alleinige Religion enthält nichts, als Geſetze d. i. ſolche praktiſche Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir alſo, als durch reine Vernunft (nicht empiriſch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verſchiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unſere reine moraliſche Beurtheilung willkührlich und zufällig ſind. Dieſen ſtatutariſchen Glauben nun, (der allenfalls auf ein Volk eingeſchränkt iſt und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann,) für weſentlich zum Dienſte Gottes überhaupt zu halten und ihn zur oberſten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menſchen zu machen, iſt ein Religionswahn*), deſſen Befol-

*) Wahn iſt die Täuſchung, die bloſe Vorſtellung einer Sache mit der Sache ſelbſt für gleichgeltend zu halten. So iſt es bei einem kargen Reichen der geizende Wahn, daß er die Vorſtellung, ſich einmal, wenn er wollte, ſeiner Reichthümer bedienen zu können, für genugſamen Erſatz dafür hält, daß er ſich ihrer niemals bedient. Der Ehrenwahn ſetzt in Anderer Hochpreiſung, welche im Grunde nur die äußere Vorſtellung ihrer, (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung iſt, den Werth, den er blos der letzteren beilegen ſollte; zu dieſem gehört alſo auch die Titel- und Ordensſucht; weil dieſe nur äußere Vorſtellungen eines Vorzugs vor Anderen ſind. Selbſt der Wahnſinn hat daher dieſen Namen, weil er eine bloſe Vorſtellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache ſelbſt zu nehmen und eben ſo zu würdigen gewohnt iſt. — Nun iſt das Bewußtſein des Beſitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck, (ehe man ſich jenes bedient hat,) der Beſitz des letzteren blos in der Vorſtellung; mithin ſich mit dem erſteren zu begnügen, gleich als ob es ſtatt des Beſitzes des letzteren gelten könne, ein praktiſcher Wahn; als von dem hier allein die Rede iſt.

gung ein Afterdienſt d. i. eine ſolche vermeintliche Verehrung Gottes iſt, wodurch dem wahren, von ihm ſelbſt geforderten Dienſte gerade entgegen gehandelt wird.

§. 1.

Vom allgemeinen ſubjectiven Grunde des Religionswahnes.

Der Anthropomorphismus, der in der theoretiſchen Vorſtellung von Gott und ſeinem Weſen den Menſchen kaum zu vermeiden, übrigens aber doch, (wenn er nur nicht auf Pflichtbegriffe einfließt,) auch unſchuldig genug iſt, der iſt in Anſehung unſeres praktiſchen Verhältniſſes zu ſeinem Willen und für unſere Moralität ſelbſt höchſt gefährlich; denn da machen wir uns einen Gott*), wie wir ihn am Leichteſten zu unſerem Vortheil gewinnen zu können und der beſchwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerſte unſerer moraliſchen Geſinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben. Der Grundſatz, den der Menſch ſich für dieſes Verhältniß gewöhnlich macht, iſt: daß durch Alles, was wir lediglich darum thun, um der Gottheit wohlzugefallen, (wenn es nur nicht eben der Moralität geradezu widerſtreitet, ob es gleich dazu nicht das Mindeſte beiträgt,) wir Gott unſere Dienſtwilligkeit als gehorſame und ebendarum wohlgefällige Unterthanen beweiſen, alſo auch Gott (in potentia) dienen. — Es dürfen nicht immer Auf-

*) †) Es klingt zwar bedenklich, iſt aber keinesweges verwerflich, zu ſagen: daß ein jeder Menſch ſich einen Gott mache, ja nach moraliſchen Begriffen, (begleitet mit den unendlich großen Eigenſchaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemeſſenen Gegenſtand darzuſtellen,) ſich einen ſolchen ſelbſt machen müſſe, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Weſen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beſchrieben worden, ja ihm ein ſolches auch, (wenn das möglich iſt,) ſelbſt erſcheinen möchte, ſo muß er dieſe Vorſtellung doch allererſt mit ſeinem Ideal zuſammenhalten, um zu urtheilen, ob er befugt ſei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloſer Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in ſeiner Reinigkeit, als Probirſtein, zum Grunde zu legen, kann es alſo keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idololatrie ſein.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

opferungen ſein, dadurch der Menſch dieſen Dienſt Gottes zu verrichten glaubt; auch Feierlichkeiten, ſelbſt öffentliche Spiele, wie bei Griechen und Römern, haben oft dazu dienen müſſen und dienen noch dazu, um die Gottheit einem Volke oder auch den einzelnen Menſchen ihrem Wahne nach günſtig zu machen. Doch ſind die erſteren (die Büßungen, Kaſteiungen, Wallfahrten u. dgl.) jederzeit für kräftiger, auf die Gunſt des Himmels wirkſamer und zur Entſündigung tauglicher gehalten worden, weil ſie die unbegrenzte, (obgleich nicht moraliſche) Unterwerfung unter ſeinem Willen ſtärker zu bezeichnen dienen. Je unnützer ſolche Selbſtpeinigungen ſind, je weniger ſie auf die allgemeine moraliſche Beſſerung des Menſchen abgezweckt ſind, deſto heiliger ſcheinen ſie zu ſein; weil ſie eben darum, daß ſie in der Welt zu gar nichts nutzen, aber doch Mühe koſten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu ſein ſcheinen. — Obgleich, ſagt man, Gott hiebei durch die That in keiner Abſicht gedient worden iſt; ſo ſieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung ſeiner moraliſchen Gebote zu ſchwach iſt, aber durch ſeine hiezu bezeugte Bereitwilligkeit dieſe Ermangelung wieder gut macht. Hier iſt nun der Hang zu einem Verfahren ſichtbar, das für ſich keinen moraliſchen Werth hat, als etwa nur als Mittel, das ſinnliche Vorſtellungsvermögen zur Begleitung intellectueller Ideen des Zwecks zu erhöhen, oder um, wenn es den letzteren etwa zuwider wirken könnte, es niederzudrücken*); dieſem Verfahren legen wir doch in

*) Für diejenigen, welche allenthalben, wo die Unterſcheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen ihnen nicht ſo geläufig ſind, Widerſprüche der Kritik der reinen Vernunft mit ihr ſelbſt anzutreffen glauben, merke ich hier an, daß, wenn von ſinnlichen Mitteln das Intellectuelle (der reinen moraliſchen Geſinnung) zu befördern, oder von dem Hinderniſſe, welches die erſtere dem letzteren entgegenſtelle, geredet wird, dieſer Einfluß zweier ſo ungleichartigen Principien niemals als direct gedacht werden müſſe. Nämlich als Sinnenweſen können wir an den Erſcheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Beſtimmung unſerer phyſiſchen Kräfte durch freie Willkühr, die ſich in Handlungen hervorthut, dem Geſetz entgegen oder ihm zu Gunſten wirken; ſo, daß Urſache und Wirkung als in der That gleichartig vorgeſtellt werde. Was aber das Ueberſinnliche, (das ſubjective

unſerer Meinung den Werth des Zwecks ſelbſt, oder welches eben ſo viel iſt, wir legen der Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Geſinnungen (Andacht genannt) den Werth der letzteren bei; welches Verfahren mithin ein bloſer Religionswahn iſt, der allerlei Formen annehmen kann, in deren einer er der moraliſchen ähnlicher ſieht, als in der anderen, der aber in allen nicht eine blos unvorſätzliche Täuſchung, ſondern ſogar eine Maxime iſt, dem Mittel einen Werth an ſich, ſtatt des Zwecks beizulegen, da denn vermöge der letzteren dieſer Wahn unter allen dieſen Formen gleich ungereimt und als verborgene Betrugsneigung verwerflich iſt.

§. 2.

Das dem Religionswahne entgegengeſetzte moraliſche Princip der Religion.

Ich nehme erſtlich folgenden Satz, als einen keines Beweiſes benöthigten Grundſatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Menſch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, iſt bloſer Religionswahn und Afterdienſt Gottes. — Ich ſage, was der Menſch thun zu können glaubt; denn ob nicht über Alles, was wir thun können, noch in den Geheimniſſen der höchſten Weisheit etwas ſein möge, was nur Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menſchen zu machen, wird hiedurch nicht verneint. Aber wenn die Kirche ein ſolches Geheimniß etwa als offenbart verkündigen ſollte, ſo wird doch die Meinung, daß dieſe Offenbarung, wie ſie uns die heilige Geſchichte erzählt, zu glauben und ſie, (es ſei innerlich oder äußerlich,) zu bekennen, an ſich etwas ſei, dadurch

---

Princip der Moralität in uns, was in der unbegreiflichen Eigenſchaft der Freiheit verſchloſſen liegt,) z. B. die reine Religionsgeſinnung betrifft, von dieſer ſehen wir außer ihrem Geſetze, (welches aber auch ſchon genug iſt,) nichts das Verhältniß der Urſache und Wirkung im Menſchen Betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, als ihnen imputabel, nicht erklären, eben darum, weil es freie Handlungen ſind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müſſen.

wir uns Gott wohlgefällig machen, ein gefährlicher Religionswahn ſein. Denn dieſes Glauben iſt als inneres Bekenntniß ſeines feſten Fürwahrhaltens ſo wahrhaftig ein Thun, das durch Furcht abgezwungen wird, daß ein aufrichtiger Menſch eher jede andere Bedingung, als dieſe eingehen möchte, weil er bei allen anderen Frohndienſten allenfalls nur etwas Ueberflüſſiges, hier aber etwas dem Gewiſſen in einer Declaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt iſt, Widerſtreitendes thun würde. Das Bekenntniß alſo, wovon er ſich überredet, daß es für ſich ſelbſt (als Annahme eines ihm angebotenen Guten) ihn Gott wohlgefällig machen könne, iſt etwas, was er noch über den guten Lebenswandel in Befolgung der in der Welt auszuübenden moraliſchen Geſetze thun zu können vermeint, indem er ſich mit ſeinem Dienſt geradezu an Gott wendet.

Die Vernunft läßt uns erſtlich in Anſehung des Mangels eigener Gerechtigkeit, (die vor Gott gilt,) nicht ganz ohne Troſt. Sie ſagt: daß, wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Geſinnung ſo viel, als in ſeinem Vermögen ſteht, thut, um (wenigſtens in einer beſtändigen Annäherung zur vollſtändigen Angemeſſenheit mit dem Geſetze) ſeiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leiſten, hoffen dürfe, was nicht in ſeinem Vermögen ſteht, das werde von der höchſten Weisheit auf irgend eine Weiſe, (welche die Geſinnung dieſer beſtändigen Annäherung unwandelbar machen kann,) ergänzt werden, ohne daß ſie ſich doch anmaßt, die Art zu beſtimmen und zu wiſſen, worin ſie beſtehe, welche vielleicht ſo geheimnißvoll ſein kann, daß Gott ſie uns höchſtens in einer ſymboliſchen Vorſtellung, worin das Praktiſche allein für uns verſtändlich iſt, offenbaren könnte, indeſſen daß wir theoretiſch, was dieſes Verhältniß Gottes zum Menſchen an ſich ſei, gar nicht faſſen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein ſolches Geheimniß auch entdecken wollte. — Geſetzt nun, eine gewiſſe Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moraliſchen Mangel am menſchlichen Geſchlecht ergänzt, beſtimmt zu wiſſen, und verurtheile zugleich alle Menſchen, die jenes der Vernunft natürlicher Weiſe unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wiſſen, darum alſo auch

nicht zum Religionsgrundſatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer iſt alsdann hier wohl der Ungläubige? der, welcher vertraut, ohne zu wiſſen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher dieſe Art der Erlöſung des Menſchen vom Böſen durchaus wiſſen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieſelbe aufgibt? — Im Grunde iſt dem Letzteren am Wiſſen dieſes Geheimniſſes ſo viel eben nicht gelegen, (denn das lehrt ihn ſchon ſeine Vernunft, daß etwas zu wiſſen, wozu er doch nichts thun kann, ihm ganz unnütz ſei;) ſondern er will es nur wiſſen, um ſich, (wenn es auch nur innerlich geſchähe,) aus dem Glauben, der Annahme, dem Bekenntniſſe und der Hochpreiſung alles dieſes Offenbarten einen Gottesdienſt machen zu können, der ihm die Gunſt des Himmels vor allem Aufwande ſeiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, alſo ganz umſonſt erwerben, den letzteren wohl gar übernatürlicher Weiſe hervorbringen, oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigſtens die Uebertretung vergüten könne.

Zweitens: wenn der Menſch ſich von der obigen Maxime nur im Mindeſten entfernt, ſo hat der Afterdienſt Gottes (die Superſtition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus iſt Alles, (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerſpricht,) willkührlich. Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am Wenigſten koſtet, bis zu dem der Naturgüter, die ſonſt zum Vortheil der Menſchen wohl beſſer benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung ſeiner eigenen Perſon, indem er ſich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsſtande) für die Welt verloren macht, bringt er Alles, nur nicht ſeine moraliſche Geſinnung Gott dar; und wenn er ſagt, er brächte ihm auch ſein Herz, ſo verſteht er darunter nicht die Geſinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, ſondern einen herzlichen Wunſch, daß jene Opfer für die letztere in Zahlung möchten aufgenommen werden, (**natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens**, *Phaedrus.*)

Endlich, wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlichen Gott für ſich ſelbſt wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls verſöhnenden, aber nicht rein moraliſchen Dienſtes übergegangen iſt, ſo iſt

in der Art, ihm gleichſam mechaniſch zu dienen, kein weſentlicher Unterſchied, welcher der einen vor der anderen einen Vorzug gebe. Sie ſind alle, dem Werth (oder vielmehr Unwerth) nach, einerlei, und es iſt bloſe Ziererei, ſich durch ſeinere Abweichung vom alleinigen intellectuellen Princip der ächten Gottesverehrung für auserleſener zu halten, als die, welche ſich eine vergeblich gröbere Herabſetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen laſſen. Ob der Andächtler ſeinen ſtatutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Paläſtina anſtellt, ob er ſeine Gebetsformel mit den Lippen, oder, wie der Tibetaner, (welcher glaubt, daß dieſe Wünſche auch ſchriftlich aufgeſetzt, wenn ſie nur durch irgend etwas z. B. auf Flaggen geſchrieben durch den Wind, oder in eine Büchſe eingeſchloſſen als eine Schwungmaſchine mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck eben ſo gut erreichen,) es durch ein Gebet-Rad an die himmliſche Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moraliſchen Dienſtes Gottes es auch immer ſein mag, das iſt Alles einerlei und von gleichem Werth. — Es kömmt hier nicht ſowohl auf den Unterſchied in der äußeren Form, ſondern Alles auf die Annehmung oder Verlaſſung des alleinigen Princips an, Gott entweder nur durch moraliſche Geſinnung, ſofern ſie ſich in Handlungen, als ihrer Erſcheinung, als lebendig darſtellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei wohlgefällig zu werden*). Gibt es aber nicht etwa auch einen ſich über die Grenzen des menſchlichen Vermögens erhebenden ſchwindligen Tugendwahn, der wohl mit dem kriechen-

*) Es iſt eine pſychologiſche Erſcheinung: daß die Anhänger einer Confeſſion, bei der etwas weniger Statutariſches zu glauben iſt, ſich dadurch gleichſam veredelt und als aufgeklärter fühlen; ob ſie gleich noch genug davon übrig behalten haben, um eben nicht, (wie ſie doch wirklich thun,) von ihrer vermeinten Höhe der Reinigkeit auf ihre Mitbrüder im Kirchenwahne mit Verachtung herabſehen zu dürfen. Die Urſache hievon iſt, daß ſie ſich dadurch, ſo wenig es auch ſei, der reinen moraliſchen Religion doch etwas genähert finden, ob ſie gleich dem Wahne immer noch anhänglich bleiben, ſie durch fromme Obſervanzen, wobei nur weniger paſſive Vernunft iſt, ergänzen zu wollen.

den Religionswahn in die allgemeine Klaſſe der Selbſttäuſchungen gezählt werden könnte? Nein, die Tugendgeſinnung beſchäftigt ſich mit etwas Wirklichem, was für ſich ſelbſt Gott wohlgefällig iſt und zum Weltbeſten zuſammenſtimmt. Zwar kann ſich dazu ein Wahn des Eigendünkels geſellen, der Idee ſeiner heiligen Pflicht ſich für adäquat zu halten; das iſt aber nur zufällig. In ihr aber den höchſten Werth zu ſetzen, iſt kein Wahn, wie etwa der in kirchlichen Andachtübungen, ſondern baarer zum Weltbeſten hinwirkender Beitrag.

Es iſt überdem ein (wenigſtens kirchlicher) Gebrauch, das, was vermöge des Tugendprincips von Menſchen gethan werden kann, Natur, was aber nur den Mangel alles ſeines moraliſchen Vermögens zu ergänzen dient und, weil deſſen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht iſt, nur gewünſcht, oder auch gehofft und erbeten werden kann, Gnade zu nennen, beide zuſammen als wirkende Urſachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Geſinnung anzuſehen, ſie aber auch nicht blos von einander zu unterſcheiden, ſondern einander wohl gar entgegenzuſetzen.

Die Ueberredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterſcheiden, oder die erſteren wohl gar in ſich hervorbringen zu können, iſt Schwärmerei; denn wir können weder einen überſinnlichen Gegenſtand in der Erfahrung irgendworan erkennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herabzuziehen, wenngleich ſich im Gemüth bisweilen aufs Moraliſche hinwirkende Bewegungen ereignen, die man ſich nicht erklären kann und von denen unſere Unwiſſenheit zu geſtehen genöthigt iſt: „der Wind wehet, wohin er will, aber du weißt nicht, woher er kömmt u. ſ. w.“ Himmliſche Einflüſſe in ſich wahrnehmen zu wollen, iſt eine Art Wahnſinn, in welchem wohl gar auch Methode ſein kann, (weil ſich jene vermeinte innere Offenbarungen doch immer an moraliſche, mithin an Vernunftideen anſchließen müſſen,) der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbſttäuſchung bleibt. Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zu Ergänzung der Unvollkommenheit unſerer Tugendbeſtrebung auch

geben müſſe, iſt Alles, was wir davon ſagen können; übrigens ſind wir unvermögend, etwas in Anſehung ihrer Kennzeichen zu beſtimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derſelben etwas zu thun.

Der Wahn, durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, iſt der religiöſe Aberglaube; ſo wie der Wahn, dieſes durch Beſtrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöſe Schwärmerei. — Es iſt abergläubiſcher Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Menſch thun kann, ohne daß er eben ein guter Menſch ſein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, (z. B. durch Bekenntniß ſtatutariſcher Glaubensſätze, durch Beobachtung kirchlicher Obſervanz und Zucht u. dgl.) Er wird aber darum abergläubiſch genannt, weil er ſich bloſe Naturmittel (nicht moraliſche) wählt, die zu dem, was nicht Natur iſt (d. i. dem ſittlich Guten), für ſich ſchlechterdings nichts wirken können. — Ein Wahn aber heißt ſchwärmeriſch, wo ſogar das eingebildete Mittel, als überſinnlich, nicht in dem Vermögen des Menſchen iſt, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabſichtigten überſinnlichen Zwecks zu ſehen; denn dieſes Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchſten Weſens und die Unterſcheidung deſſelben von jedem anderen, ſelbſt dem moraliſchen Gefühl wäre eine Empfänglichkeit einer Anſchauung, für die in der menſchlichen Natur kein Sinn iſt. — Der abergläubiſche Wahn, weil er ein, an ſich für manches Subject taugliches und dieſem zugleich mögliches Mittel, wenigſtens den Hinderniſſen einer Gott wohlgefälligen Geſinnung entgegenzuwirken, enthält, iſt doch mit der Vernunft ſofern verwandt, und nur zufälliger Weiſe dadurch, daß er das, was blos Mittel ſein kann, zum unmittelbar Gott wohlgefälligen Gegenſtande macht, verwerflich; dagegen iſt der ſchwärmeriſche Religionswahn der moraliſche Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundſätze gegründet werden muß, Statt finden kann.

Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundſatz eines Kirchenglaubens iſt alſo: daß dieſer neben den ſtatutari-

ſchen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in ſich enthalten müſſe, die Religion des guten Lebenswandels, als das eigentliche Ziel, um jener dereinſt gar entbehren zu können, herbeizuführen.

§. 3.

Vom Pfaffenthum*) als einem Regiment im Afterdienſt des guten Princips.

Die Verehrung mächtiger unſichtbarer Weſen, welche dem hülfloſen Menſchen durch die natürliche auf dem Bewußtſein ſeines Unvermögens gegründete Furcht abgenöthigt wurde, fing nicht ſogleich mit einer Religion, ſondern von einem knechtiſchen Gottes- (oder Götzen-) Dienſte an, welcher, wenn er eine gewiſſe öffentlich geſetzliche Form bekommen hatte, ein Tempeldienſt, und nur, nachdem mit dieſen Geſetzen allmählig die moraliſche Bildung der Menſchen verbunden worden, ein Kirchendienſt wurde; denen beiden ein Geſchichtsglaube zum Grunde liegt, bis man endlich dieſen blos für proviſoriſch, und in ihm die ſymboliſche Darſtellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens zu ſehen angefangen hat.

Von einem Tunguſiſchen Schaman, bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäiſchen Prälaten, oder, (wollen wir ſtatt der Häupter und Anführer nur auf die Glaubensanhänger nach ihrer eigenen Vorſtellungsart ſehen,) zwiſchen dem ganz ſinnlichen Wogulitzen††), der die Tatze von einem Bärenfell ſich des

*) †) Dieſe blos das Anſehen eines geiſtlichen Vaters (πάπα) bezeichnende Benennung erhält nur durch den Nebenbegriff eines geiſtlichen Despotismus, der in allen kirchlichen Formen, ſo anſpruchlos und populär ſie ſich ankündigen, angetroffen werden kann, die Bedeutung eines Tadels. Ich will daher keineswegeſ ſo verſtanden ſein, als ob ich in der Gegeneinanderſtellung der Secten eine vergleichungsweiſe gegen die andere mit ihren Gebräuchen und Anordnungen geringſchätzig machen wolle. Alle verdienen gleiche Achtung, ſofern ihre ferneren Verſuche armer Sterblichen ſind, ſich das Reich Gottes auf Erden zu verſinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn ſie die Form der Darſtellung dieſer Idee (in einer ſichtbaren Kirche) für die Sache ſelbſt halten.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

††) 1. Ausg.: „Mogulitzen"

Morgens auf ſein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht todt!" bis zum ſublimirten Puritaner und Independenten in Connecticut iſt zwar ein mächtiger Abſtand in der Manier, aber nicht im Princip, zu glauben; denn was dieſes betrifft, ſo gehören ſie insgeſammt zu einer und derſelben Klaſſe, derer nämlich, die in dem, was an ſich keinen beſſeren Menſchen ausmacht, (im Glauben gewiſſer ſtatutariſcher Sätze, oder Begehen gewiſſer willkührlicher Obſervanzen) ihren Gottesdienſt ſetzen. Diejenigen allein, die ihn lediglich in der Geſinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint ſind, unterſcheiden ſich von jenen durch den Ueberſchritt zu einem ganz anderen und über das erſte weit erhabenen Princip, demjenigen nämlich, wodurch ſie ſich zu einer (unſichtbaren) Kirche bekennen, die alle Wohldenkende in ſich befaßt und ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach allein die wahre allgemeine ſein kann.

Die unſichtbare Macht, welche über das Schickſal der Menſchen gebietet, zu ihrem Vortheil zu lenken, iſt eine Abſicht, die ſie alle haben; nur wie das anzufangen ſei, darüber denken ſie verſchieden. Wenn ſie jene Macht für ein verſtändiges Weſen halten und ihr alſo einen Willen beilegen, von dem ſie ihr Loos erwarten, ſo kann ihr Beſtreben nur in der Auswahl der Art beſtehen, wie ſie, als ſeinem Willen unterworfene Weſen, durch ihr Thun und Laſſen ihm gefällig werden können. Wenn ſie es als moraliſches Weſen denken, ſo überzeugen ſie ſich leicht durch ihre eigene Vernunft, daß die Bedingung, ſein Wohlgefallen zu erwerben, ihr moraliſch guter Lebenswandel, vornehmlich die reine Geſinnung, als das ſubjective Princip deſſelben, ſein müſſe. Aber das höchſte Weſen kann doch auch vielleicht noch überdem auf eine Art gedient ſein wollen, die uns durch bloſe Vernunft nicht bekannt werden kann, nämlich durch Handlungen, denen für ſich ſelbſt wir zwar nichts Moraliſches anſehen, die aber doch entweder als von ihm geboten, oder auch nur, um unſere Unterwürfigkeit gegen ihn zu bezeugen, willkührlich von uns unternommen werden; in welchen beiden Verfahrungsarten, wenn ſie ein Ganzes ſyſtematiſch geord-

neter Beſchäftigungen ausmachen, ſie alſo überhaupt einen Dienſt Gottes ſetzen. — Wenn nun beide verbunden ſein ſollen, ſo wird entweder jede als unmittelbar, oder eine von beiden nur als Mittel zu der anderen, als dem eigentlichen Dienſte Gottes, für die Art angenommen werden müſſen, Gott wohlzugefallen. Daß der moraliſche Dienſt Gottes (officium liberum) ihm unmittelbar gefalle, leuchtet von ſelbſt ein. Er kann aber nicht für die oberſte Bedingung alles Wohlgefallens am Menſchen anerkannt werden, (welches auch ſchon im Begriff der Moralität liegt,) wenn der Lohndienſt (officium mercenarium) als für ſich allein Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte; denn alsdann würde Niemand wiſſen, welcher Dienſt in einem vorkommenden Falle vorzüglicher wäre, um das Urtheil über ſeine Pflicht darnach einzurichten, oder wie ſie ſich einander ergänzten. Alſo werden Handlungen, die an ſich keinen moraliſchen Werth haben, nur ſofern ſie [als] Mittel zur Beförderung deſſen, was an Handlungen unmittelbar gut iſt, (zur Moralität) dienen, d. i. um des moraliſchen Dienſtes Gottes willen als ihm wohlgefällig angenommen werden müſſen.

Der Menſch nun, welcher Handlungen, die für ſich ſelbſt nichts Gott Wohlgefälliges (Moraliſches) enthalten, doch als Mittel braucht, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen an ihm und hiemit die Erfüllung ſeiner Wünſche zu erwerben, ſteht in dem Wahn des Beſitzes einer Kunſt, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwegezubringen; dergleichen Verſuche man das Zaubern zu nennen pflegt, welches Wort wir aber, (da es den Nebenbegriff einer Gemeinſchaft mit dem böſen Princip bei ſich führt, dagegen jene Verſuche doch auch als übrigens in guter moraliſcher Abſicht aus Mißverſtande unternommen gedacht werden können,) gegen das ſonſt bekannte Wort des Fetiſchmachens austauſchen wollen. Eine übernatürliche Wirkung aber eines Menſchen würde diejenige ſein, die nur dadurch in ſeinen Gedanken möglich iſt, daß er vermeintlich auf Gott wirkt, und ſich deſſelben als Mittels bedient, um eine Wirkung in der Welt hervorzubringen, dazu ſeine Kräfte, ja nicht einmal ſeine Einſicht, ob ſie auch Gott wohlgefällig ſein möchte,

für ſich nicht zulangen; welches ſchon in ſeinem Begriffe eine Ungereimtheit enthält.

Wenn der Menſch aber, außerdem daß er durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenſtande des göttlichen Wohlgefallens macht, (durch die thätige Geſinnung eines guten Lebenswandels,) ſich noch überdem vermittelſt gewiſſer Förmlichkeiten der Ergänzung ſeines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beiſtand würdig zu machen ſucht, und in dieſer Abſicht [durch] Obſervanzen, die zwar keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung jener moraliſchen Geſinnung als Mittel dienen, ſich für die Erreichung des Objects ſeiner guten moraliſchen Wünſche blos empfänglich zu machen meint; ſo rechnet er zwar zur Ergänzung ſeines natürlichen Unvermögens auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht als auf etwas vom Menſchen (durch Einfluß auf den göttlichen Willen) Gewirktes, ſondern Empfangenes, was er hoffen, aber nicht hervorbringen kann. — Wenn ihm aber Handlungen, die an ſich, ſoviel wir einſehen, nichts Moraliſches, Gott Wohlgefälliges enthalten, gleichwohl ſeiner Meinung nach zu einem Mittel, ja zur Bedingung dienen ſollen, die Erhaltung ſeiner Wünſche unmittelbar von Gott zu erwarten; ſo muß er in dem Wahne ſtehen, daß, ob er gleich für dieſes Uebernatürliche weder ein phyſiſches Vermögen, noch eine moraliſche Empfänglichkeit hat, er es doch durch natürliche, an ſich aber mit der Moralität gar nicht verwandte Handlungen, (welche auszuüben es keiner Gott wohlgefälligen Geſinnung bedarf, die der ärgſte Menſch alſo ebenſowohl, als der beſte, ausüben kann,) durch Formeln der Anrufung, durch Bekenntniſſe eines Lohnglaubens, durch kirchliche Obſervanzen u. dgl. bewirken und ſo den Beiſtand der Gottheit gleichſam herbeizaubern könne; denn es iſt zwiſchen blos phyſiſchen Mitteln und einer moraliſch wirkenden Urſache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Geſetze, welches ſich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die erſtere zu gewiſſen Wirkungen als beſtimmbar vorgeſtellt werden könnte.

Wer alſo die Beobachtung ſtatutariſcher, einer Offenbarung bedürfenden Geſetze als zur Religion nothwendig, und zwar nicht blos

als Mittel für die moraliſche Geſinnung, ſondern als die objective Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranſchickt, und dieſem Geſchichtsglauben die Beſtrebung zum guten Lebenswandel nachſetzt, (anſtatt daß die erſtere als etwas, was nur bedingter Weiſe Gott wohlgefällig ſein kann, ſich nach dem letzteren, was ihm allein ſchlechthin wohlgefällt, richten muß,) der verwandelt den Dienſt Gottes in ein bloſes Fetiſchmachen und übt einen Afterdienſt aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man ſie verbindet! — In dieſer Unterſcheidung aber beſteht die wahre Aufklärung; der Dienſt Gottes wird dadurch allererſt ein freier, mithin moraliſcher Dienſt. Wenn man aber davon abgeht, ſo wird, ſtatt der Freiheit der Kinder Gottes, dem Menſchen vielmehr das Joch eines Geſetzes (des ſtatutariſchen) auferlegt, welches dadurch, daß es als unbedingte Nöthigung, etwas zu glauben, was nur hiſtoriſch erkannt werden und darum nicht für Jedermann überzeugend ſein kann, ein für gewiſſenhafte Menſchen noch weit ſchwereres Joch iſt *), als der ganze Kram frommer auferlegter Obſervanzen immer ſein mag, bei denen es genug iſt, das man ſie begeht, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Weſen zuſammenzupaſſen, ohne daß Jemand innerlich oder

*) „Dasjenige Joch iſt ſanft, und die Laſt iſt leicht", wo die Pflicht, die Jedermann obliegt, als von ihm ſelbſt und durch ſeine eigene Vernunft ihm auferlegt betrachtet werden kann; das er daher ſofern freiwillig auf ſich nimmt. Von dieſer Art ſind aber nur die moraliſchen Geſetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche ſagen konnte: „meine Gebote ſind nicht ſchwer." Dieſer Ausdruck will nur ſo viel ſagen: ſie ſind nicht beſchwerlich, weil ein Jeder die Nothwendigkeit ihrer Befolgung von ſelbſt einſieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird, dahingegen despotiſch gebietende, obzwar zu unſerem Beſten, (doch nicht durch unſere Vernunft) uns auferlegte Anordnungen, davon wir keinen Nutzen ſehen können, gleichſam Vexationen (Plackereien) ſind, denen man ſich nur gezwungen unterwirft. An ſich ſind aber die Handlungen, in der Reinigkeit ihrer Quelle betrachtet, die durch jene moraliſche Geſetze geboten werden, gerade die, welche dem Menſchen am Schwerſten fallen, und wofür er gerne die beſchwerlichſten frommen Plackereien übernehmen möchte, wenn es möglich wäre, dieſe ſtatt jener in Zahlung zu bringen.

äußerlich das Bekenntniß ſeines Glaubens ablegen darf, daß er es für eine von Gott geſtiftete Anordnung halte; denn durch dieſes wird eigentlich das Gewiſſen beläſtigt.

Das Pfaffenthum iſt alſo die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein Fetiſchdienſt regiert, welches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit, ſondern ſtatutariſche Gebote, Glaubensregeln und Obſervanzen die Grundlage und das Weſentliche deſſelben ausmachen. Nun gibt es zwar manche Kirchenformen, in denen das Fetiſchmachen ſo mannigfaltig und ſo mechaniſch iſt, daß es beinahe alle Moralität, mithin auch Religion zu verdrängen und ihre Stelle vertreten zu ſollen ſcheint, und ſo ans Heidenthum ſehr nahe angrenzt; allein auf das Mehr oder Weniger kömmt es hier nicht eben an, wo der Werth oder Unwerth auf der Beſchaffenheit des zu Oberſt verbindenden Princips beruht. Wenn dieſes die gehorſame Unterwerfung unter eine Satzung, als Frohndienſt, nicht aber die freie Huldigung auferlegt, die dem moraliſchen Geſetze zu Oberſt geleiſtet werden ſoll; ſo mögen der auferlegten Obſervanzen noch ſo wenig ſein; genug, wenn ſie für unbedingt nothwendig erklärt werden, ſo iſt das immer ein Fetiſchglauben, durch den die Menge regiert und durch den Gehorſam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moraliſchen Freiheit beraubt wird. Die Verfaſſung derſelben (Hierarchie) mag monarchiſch, oder ariſtokratiſch, oder demokratiſch ſein; das betrifft nur die Organiſation; die Conſtitution derſelben iſt und bleibt doch unter allen dieſen Formen immer deſpotiſch. Wo Statute des Glaubens zum Conſtitutionalgeſetz gezählt werden, da herrſcht ein Klerus, der der Vernunft und ſelbſt zuletzt der Schriftgelehrſamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autoriſirter Bewahrer und Ausleger des Willens des unſichtbaren Geſetzgebers die Glaubensvorſchrift ausſchließlich zu verwalten die Autorität hat, und alſo, mit dieſer Gewalt verſehen, nicht überzeugen, ſondern nur befehlen darf. — Weil nun außer dieſem Klerus alles Uebrige Laie iſt, (das Oberhaupt des politiſchen gemeinen Weſens nicht ausgenommen;) ſo beherrſcht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, ſondern

durch Einfluß auf die Gemüther, überdem auch durch Vorſpiegelung des Nutzens, den dieſer vorgeblich aus einem unbedingten Gehorſam ſoll ziehen können, zu dem eine geiſtige Diſciplin ſelbſt das Denken des Volks gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, ſie zum Scheindienſt auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervorbringt, was beabſichtigt war.

Das Alles iſt aber die unvermeidliche Folge von der beim erſten Anblick unbedenklich ſcheinenden Verſetzung der Principien des alleinſeligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankam, welchem von beiden man die erſte Stelle als oberſte Bedingung, (der das andere untergeordnet iſt,) einräumen ſollte. Es iſt billig, es iſt vernünftig, anzunehmen, daß nicht blos „Weiſe nach dem Fleiſch", Gelehrte oder Vernünftler zu dieſer Aufklärung in Anſehung ihres wahren Heils berufen ſein werden; — denn dieſes Glaubens ſoll das ganze menſchliche Geſchlecht fähig ſein, — ſondern „was thöricht iſt vor der Welt"; ſelbſt der Unwiſſende oder an Begriffen Eingeſchränkteſte muß auf eine ſolche Belehrung und innere Ueberzeugung Anſpruch machen können. Nun ſcheint zwar ein Geſchichtsglaube, vornehmlich wenn die Begriffe, deren er bedarf, um die Nachrichten zu faſſen, ganz anthropologiſch und der Sinnlichkeit ſehr anpaſſend ſind, gerade von dieſer Art zu ſein. Denn was iſt leichter, als eine ſolche ſinnlich gemachte und einfältige Erzählung aufzufaſſen und einander mitzutheilen, oder von Geheimniſſen die Worte nachzuſprechen, mit denen es gar nicht nöthig iſt, einen Sinn zu verbinden; wie leicht findet dergleichen, vornehmlich bei einem großen verheißenen Intereſſe, allgemeinen Eingang, und wie tief wurzelt ein Glaube an die Wahrheit einer ſolchen Erzählung, die ſich überdem auf eine von langer Zeit her für authentiſch anerkannte Urkunde gründet; und ſo iſt ein ſolcher Glaube freilich auch den gemeinſten menſchlichen Fähigkeiten angemeſſen. Allein obzwar die

Kundmachung einer ſolchen Begebenheit ſowohl, als auch der Glaube an darauf gegründete Verhaltungsregeln nicht gerade oder vorzüglich für Gelehrte oder Weltweiſe gegeben ſein darf; ſo ſind dieſe doch auch davon nicht ausgeſchloſſen, und da finden ſich nun ſo viel Bedenklichkeiten, theils in Anſehung ihrer Wahrheit, theils in Anſehung des Sinnes, darin ihr Vortrag genommen werden ſoll, daß einen ſolchen Glauben, der ſo vielen (ſelbſt aufrichtig gemeinten) Streitigkeiten unterworfen iſt, für die oberſte Bedingung eines allgemeinen und alleinſeligmachenden Glaubens anzunehmen, das Widerſinniſchſte iſt, was man denken kann. — Nun gibt es aber ein praktiſches Erkenntniß, das, ob es gleich lediglich auf Vernunft beruht und keiner Geſchichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigſten Menſchen, ſo nahe liegt, als ob es ihm buchſtäblich ins Herz geſchrieben wäre: ein Geſetz, was man nur nennen darf, um ſich über ſein Anſehen mit Jedem ſofort einzuverſtehen, und welches in Jedermanns Bewußtſein unbedingte Verbindlichkeit bei ſich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr iſt, dieſe Erkenntniß führt entweder ſchon für ſich allein auf den Glauben an Gott, oder beſtimmt wenigſtens allein ſeinen Begriff als den eines moraliſchen Geſetzgebers, mithin leitet es zu einem reinen Religionsglauben, der jedem Menſchen nicht allein begreiflich, ſondern auch im höchſten Grade ehrwürdig iſt; ja er führt dahin ſo natürlich, daß, wenn man den Verſuch machen will, man finden wird, daß er jedem Menſchen, ohne ihm etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden kann. Es iſt alſo nicht allein klüglich gehandelt, von dieſem anzufangen und den Geſchichtsglauben, der damit harmonirt, auf ihn folgen zu laſſen, ſondern es iſt auch Pflicht, ihn zur oberſten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils theilhaftig zu werden, was uns ein Geſchichtsglaube immer verheißen mag, und zwar dergeſtalt, daß wir dieſen nur nach der Auslegung, welche der reine Religionsglaube ihm gibt, für allgemein verbindlich können oder dürfen gelten laſſen, (weil dieſer allgemein gültige Lehre enthält;) indeſſen daß der Moraliſchgläubige doch auch für den Geſchichtsglauben offen iſt, ſofern er ihn zur Be-

lebung ſeiner reinen Religionsgeſinnung zuträglich findet, welcher Glaube auf dieſe Art allein einen reinen moraliſchen Werth hat, weil er frei und durch keine Bedrohung, (wobei er nie aufrichtig ſein kann,) abgedrungen iſt.

Sofern nun aber auch der Dienſt Gottes in einer Kirche auf die reine moraliſche Verehrung deſſelben, nach den der Menſchheit überhaupt vorgeſchriebenen Geſetzen, vorzüglich gerichtet iſt, ſo kann man doch noch fragen: ob in dieſer immer nur Gottſeligkeits-, oder auch reine Tugendlehre, jede beſonders, den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen ſolle. Die erſte Benennung, nämlich Gottſeligkeitslehre, drückt vielleicht die Bedeutung des Worts religio, (wie es jetziger Zeit verſtanden wird,) im objectiven Sinn am Beſten aus.

Gottſeligkeit enthält zwei Beſtimmungen der moraliſchen Geſinnung im Verhältniſſe auf Gott; Furcht Gottes iſt dieſe Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht d. i. aus Achtung fürs Geſetz; Liebe Gottes aber, aus eigener freier Wahl und aus Wohlgefallen am Geſetze (aus Kindespflicht). Beide enthalten alſo, noch über die Moralität, den Begriff von einem mit Eigenſchaften, die das durch dieſe beabſichtigte, aber über unſer Vermögen hinausgehende höchſte Gut zu vollenden erforderlich ſind, verſehenen überſinnlichen Weſen, von deſſen Natur der Begriff, wenn wir über das moraliſche Verhältniß der Idee deſſelben zu uns hinausgehen, immer in Gefahr ſteht, von uns anthropomorphiſtiſch und dadurch oft unſeren ſittlichen Grundſätzen gerade zum Nachtheil gedacht zu werden, von dem alſo die Idee in der ſpeculativen Vernunft für ſich ſelbſt nicht beſtehen kann, ſondern ſogar ihren Urſprung, noch mehr aber ihre Kraft gänzlich auf der Beziehung zu unſerer auf ſich ſelbſt beruhenden Pflichtbeſtimmung gründet. Was iſt nun natürlicher in der erſten Jugendunterweiſung und ſelbſt in dem Kanzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder dieſe vor jener, (wohl gar ohne derſelben zu erwähnen,) vorzutragen? Beide ſtehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander.

Dies iſt aber nicht anders möglich, als, da ſie nicht einerlei ſind, eine müßte als Zweck, die andere blos als Mittel gedacht und vorgetragen werden. Die Tugendlehre aber beſteht durch ſich ſelbſt (ſelbſt ohne den Begriff von Gott), die Gottſeligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenſtande, den wir uns in Beziehung auf unſere Moralität, als ergänzende Urſache unſeres Unvermögens in Anſehung des moraliſchen Endzwecks vorſtellen. Die Gottſeligkeitslehre kann alſo nicht für ſich den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung ausmachen, ſondern nur zum Mittel dienen, das, was an ſich einen beſſeren Menſchen ausmacht, die Tugendgeſinnung zu ſtärken; dadurch, daß ſie ihr, (als einer Beſtrebung zum Guten, ſelbſt zur Heiligkeit,) die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend iſt, verheißt und ſichert. Der Tugendbegriff iſt dagegen aus der Seele des Menſchen genommen. Er hat ihn ſchon ganz, obzwar unentwickelt, in ſich, und darf nicht, wie der Religionsbegriff, durch Schlüſſe herausvernünftelt werden. In ſeiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewußtſeins eines ſonſt von uns nie gemuthmaßten Vermögens, über die größten Hinderniſſe in uns Meiſter werden zu können, in der Würde der Menſchheit, die der Menſch an ſeiner eigenen Perſon und ihrer Beſtimmung verehren muß, nach der er ſtrebt, um ſie zu erreichen, liegt etwas ſo Seelenerhebendes und zur Gottheit ſelbſt, die nur durch ihre Heiligkeit und als Geſetzgeber für die Tugend anbetungswürdig iſt, Hinleitendes, daß der Menſch, ſelbſt wenn er noch weit davon entfernt iſt, dieſem Begriffe die Kraft des Einfluſſes auf ſeine Maximen zu geben, dennoch nicht ungern damit unterhalten wird, weil er ſich ſelbſt durch dieſe Idee ſchon in gewiſſem Grade veredelt fühlt, indeſſen daß der Begriff von einem, dieſe Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrſcher noch in großer Ferne von ihm liegt, und wenn er davon anfinge, ſeinen Muth, (der das Weſen der Tugend mit ausmacht,) niederſchlagen, die Gottſeligkeit aber in ſchmeichelnde, knechtiſche Unterwerfung unter eine despotiſchgebietende Macht zu verwandeln in Gefahr bringen würde. Dieſer Muth, auf eigenen Füßen zu ſtehen, wird nun ſelbſt durch die darauf folgende Verſöhnungslehre geſtärkt, indem ſie, was

nicht zu ändern iſt, als abgethan vorſtellt, und nun den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet, anſtatt daß, wenn dieſe Lehre den Anfang macht, die leere Beſtrebung, das Geſchehene ungeſchehen zu machen (die Expiation), die Furcht wegen der Zueignung derſelben, die Vorſtellung unſeres gänzlichen Unvermögens zum Guten und die Aengſtlichkeit wegen des Rückfalls ins Böſe dem Menſchen den Muth benehmen *) und ihn in einen ächzenden mo-

*) Die verſchiedenen Glaubensarten der Völker geben ihnen nach und nach auch wohl einen, im bürgerlichen Verhältniß äußerlich auszeichnenden Charakter, der ihnen nachher, gleich als ob er Temperamentseigenſchaft im Ganzen wäre, beigelegt wird. So zog ſich der Judaismus, ſeiner erſten Einrichtung nach, da ein Volk ſich, durch alle erdenkliche, zum Theil peinliche Obſervanzen von allen anderen Völkern abſondern und aller Vermiſchung mit ihnen vorbeugen ſollte, den Vorwurf des Menſchenhaſſes zu. Der Mohammedanismus unterſcheidet ſich durch Stolz, weil er, ſtatt der Wunder, an den Siegen und der Unterjochung vieler Völker die Beſtätigung ſeines Glaubens findet, und ſeine Andachtsgebräuche alle von der muthigen Art ſind *). Der Hinduiſche Glaube gibt ſeinen Anhängern den Charakter der Kleinmüthigkeit aus Urſachen, die denen des nächſtvorhergehenden gerade entgegengeſetzt ſind. — Nun liegt es gewiß nicht an der inneren Beſchaffenheit des chriſtlichen Glaubens, ſondern an der Art, wie er an die Gemüther gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am Herzlichſten mit ihm meinen, aber vom menſchlichen Verderben anhebend und an aller Tugend verzweifelnd, ihr Religionsprincip allein in der Frömmigkeit, (worunter der Grundſatz des leidenden Verhaltens in Anſehung der durch eine Kraft von Oben zu erwartenden Gottſeligkeit verſtanden wird,) ſetzen, ein jenem ähnlicher Vorwurf gemacht werden kann; weil ſie nie ein Zutrauen in ſich ſelbſt ſetzen, in beſtändiger Aengſtlichkeit ſich nach einem übernatürlichen Beiſtande umſehen, und ſelbſt in dieſer Selbſtverachtung, (die nicht Demuth iſt,) ein Gunſt erwerbendes Mittel zu beſitzen vermeinen, wovon der äußere Ausdruck (im Pietismus oder der Frömmelei) eine knechtiſche Gemüthsart ankündigt.

*) †) Dieſe merkwürdige Erſcheinung (des Stolzes eines unwiſſenden, obgleich verſtändigen Volks auf ſeinen Glauben) kann auch von Einbildung des Stifters herrühren, als habe er den Begriff der Einheit Gottes und deſſen überſinnlicher Natur allein in der Welt wiederum erneuert, der freilich eine Veredlung ſeines Volks durch Befreiung vom Bilderdienſt und der Anarchie der Vielgötterei ſein würde, wenn jener ſich dieſes Verdienſt mit Recht zuſchreiben könnte. — Was das Charakteriſtiſche der dritten Klaſſe von Religionsgenoſſen betrifft, welcher übel verſtandene Demuth zum Grunde hat, ſo ſoll die Herabſetzung des Eigendünkels in der Schätzung ſeines moraliſchen Werths, durch die Vorhaltung der Heiligkeit des Geſetzes, nicht Verachtung ſeiner

†) Dieſe Anmerkung zur Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

raliſchpaſſiven Zuſtand, der nichts Großes und Gutes unternimmt, ſondern Alles vom Wünſchen erwartet, verſetzen muß. — Es kommt in dem, was die moraliſche Geſinnung betrifft, Alles auf den oberſten Begriff an, dem man ſeine Pflichten unterordnet. Wenn die Verehrung Gottes das Erſte iſt, der man alſo die Tugend unterordnet, ſo iſt dieſer Gegenſtand ein Idol, d. i. er wird als ein Weſen gedacht, dem wir nicht durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern durch Anbetung und Einſchmeichelung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber iſt alsdann Idololatrie. Gottſeligkeit iſt alſo nicht ein Surrogat der Tugend, um ſie zu entbehren, ſondern die Vollendung derſelben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unſerer guten Zwecke bekrönt werden zu können.

§. 4.

Vom Leitfaden des Gewiſſens in Glaubensſachen.

Es iſt hier nicht die Frage: wie das Gewiſſen geleitet werden ſolle? (denn das will keinen Leiter; es iſt genug eines zu haben,) ſondern wie dieſes ſelbſt zum Leitfaden in den bedenklichſten moraliſchen Entſchließungen dienen könne? —

Das Gewiſſen iſt ein Bewußtſein, das für ſich ſelbſt Pflicht iſt. Wie iſt es aber möglich, ſich ein ſolches zu denken; da das Bewußtſein aller unſerer Vorſtellungen nur in logiſcher Abſicht, mithin blos bedingter Weiſe, wenn wir unſere Vorſtellung klar machen wollen, nothwendig zu ſein ſcheint, *mithin* nicht unbedingt Pflicht ſein kann?

ſelbſt, ſondern vielmehr Entſchloſſenheit bewirken, dieſer edlen Anlage in uns gemäß uns der Angemeſſenheit zu jener immer mehr zu nähern; ſtatt deſſen Tugend, die eigentlich im Muthe dazu beſteht, als ein des Eigendünkels ſchon verdächtiger Name ins Heidenthum verwieſen und kriechende Gunſtbewerbung dagegen angeprieſen wird. — Andächtelei (bigotterie, devotio spuria) iſt die Gewohnheit, ſtatt Gott wohlgefälliger Handlungen (in Erfüllung aller Menſchenpflichten) in der unmittelbaren Beſchäftigung mit Gott durch Erfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu ſetzen; welche Uebung alsdann zum Frohndienſt (opus operatum) gezählt werden muß, nur daß ſie zu dem Aberglauben noch den ſchwärmeriſchen Wahn vermeinter überſinnlicher (himmliſcher) Gefühle hinzuthut.

Es iſt ein moraliſcher Grundſatz, der keines Beweiſes bedarf: man ſoll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht ſei, (quod dubitas, ne feceris! *Plin.*) Das Bewußtſein alſo, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht ſei, iſt unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht ſei, darüber urtheilt der Verſtand, nicht das Gewiſſen. Es iſt auch nicht ſchlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wiſſen, ob ſie recht oder unrecht ſind. Aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urtheilen und meinen, ſondern auch gewiß ſein, daß ſie nicht unrecht ſei, und dieſe Forderung iſt ein Poſtulat des Gewiſſens, welchem der Probabilismus d. i. der Grundſatz entgegengeſetzt iſt: daß die bloſe Meinung, eine Handlung könne wohl recht ſein, ſchon hinreichend ſei, ſie zu unternehmen. — Man könnte das Gewiſſen auch ſo definiren: es iſt die ſich ſelbſt richtende moraliſche Urtheilskraft; nur würde dieſe Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar ſehr bedürfen. Das Gewiſſen richtet nicht die Handlungen als Caſus, die unter dem Geſetz ſtehen; denn das thut die Vernunft, ſofern ſie ſubjectiv-praktiſch iſt, (daher die casus conscientiae und die Caſuiſtik, als eine Art von Dialektik des Gewiſſens;) ſondern hier richtet die Vernunft ſich ſelbſt, ob ſie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutſamkeit, (ob ſie recht oder unrecht ſind,) übernommen habe, und ſtellt den Menſchen wider oder für ſich ſelbſt zum Zeugen auf, daß dieſes geſchehen oder nicht geſchehen ſei.

Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an, der an der Alleinigkeit ſeines ſtatutariſchen Glaubens, bis allenfalls zum Märtyrerthume, feſt hängt und der einen des Unglaubens verklagten ſogenannten Ketzer (ſonſt guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurtheilt, man ſagen könne, er habe ſeinem, (obzwar irrenden) Gewiſſen gemäß gerichtet, oder ob man ihm vielmehr ſchlechthin Gewiſſenloſigkeit Schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewußtſein unrecht gethan haben? weil man es ihm auf den Kopf zuſagen kann, daß er in einem

ſolchen Falle nie ganz gewiß ſein konnte, er thue hierunter nicht völlig unrecht. Er war zwar vermuthlich des feſten Glaubens, daß ein übernatürlich-geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: compellite intrare,) es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeinten Unglauben zuſammt den Unglaubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer ſolchen geoffenbarten Lehre und auch dieſem Sinne derſelben ſo ſehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menſchen umzubringen? Daß einem Menſchen ſeines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen, unrecht ſei, iſt gewiß: wenn nicht etwa, (um das Aeußerſte einzuräumen,) ein göttlicher, außerordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Daß aber Gott dieſen fürchterlichen Willen jemals geäußert habe, beruht auf Geſchichtsdocumenten und iſt nie apodiktiſch gewiß. Die Offenbarung iſt ihm doch nur durch Menſchen zugekommen, und von dieſen ausgelegt, und ſchiene ſie ihm auch von Gott ſelbſt gekommen zu ſein, (wie der an Abraham ergangene Befehl, ſeinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu ſchlachten,) ſo iſt es wenigſtens doch möglich, daß hier ein Irrthum vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu thun, was höchſt unrecht ſein würde, und hierin eben handelt er gewiſſenlos. — So iſt es nun mit allem Geſchichts- und Erſcheinungsglauben bewandt: daß nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es ſei darin ein Irthum anzutreffen, folglich iſt es gewiſſenlos, ihm bei der Möglichkeit, daß vielleicht dasjenige, was er fordert oder erlaubt, unrecht ſei, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an ſich gewiſſen Menſchenpflicht Folge zu leiſten.

Noch mehr: eine Handlung, die ein ſolches poſitives (dafür gehaltenes) Offenbarungsgeſetz gebietet, ſei auch an ſich erlaubt, ſo fragt ſich, ob geiſtliche Obere oder Lehrer es, nach ihrer vermeinten Ueberzeugung dem Volke als Glaubensartikel (bei Verluſt ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Da die Ueberzeugung keine anderen, als hiſtoriſche Beweisgründe für ſich hat, in dem Urtheile dieſes Volks aber, (wenn es ſich ſelbſt nur im Mindeſten prüft,) immer die abſolute Möglichkeit eines vielleicht damit, oder

bei ihrer claſſiſchen Auslegung vorgegangenen Irrthums übrig bleibt; ſo würde der Geiſtliche das Volk nöthigen, etwas, wenigſtens innerlich, für ſo wahr, als es einen Gott glaubt, d. i. gleichſam im Angeſichte Gottes zu bekennen, was es, als ein ſolches, doch nicht gewiß weiß, z. B. die Einſetzung eines gewiſſen Tages zur periodiſchen öffentlichen Beförderung der Gottſeligkeit als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsſtück anzuerkennen, oder ein Geheimniß, als von ihm feſtiglich geglaubt zu bekennen, was es nicht einmal verſteht. Sein geiſtlicher Oberer würde hiebei ſelbſt wider Gewiſſen verfahren, etwas, wovon er ſelbſt nie völlig überzeugt ſein kann, Anderen zum Glauben aufzudringen, und ſollte daher billig wohl bedenken, was er thut, weil er allen Mißbrauch aus einem ſolchen Frohnglauben verantworten muß. — Es kann alſo vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrhaftigkeit im Glauben (oder deſſen ſelbſt blos innerem Bekenntniſſe) ſein, und dieſe iſt an ſich verdammlich.

Obzwar, wie oben angemerkt worden, Menſchen, die nur den mindeſten Anfang in der Freiheit zu denken gemacht haben*), da

*) Ich geſtehe, daß ich mich in den Ausdruck, deſſen ſich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewiſſes Volk, (was in der Bearbeitung einer geſetzlichen Freiheit begriffen iſt,) iſt zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigenthümers ſind zur Freiheit noch nicht reif; und ſo auch, die Menſchen überhaupt ſind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer ſolchen Vorausſetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieſer nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit geſetzt worden iſt, (man muß frei ſein, um ſich ſeiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können.) Die erſten Verſuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beſchwerlicheren und gefährlicheren Zuſtande verbunden ſein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorſorge Anderer ſtand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Verſuche, (welche machen zu dürfen, man frei ſein muß.) Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumſtände genöthigt, die Entſchlagung von dieſen drei Feſſeln noch weit, ſehr weit aufſchieben. Aber es zum Grundſatze machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen ſind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt ſei, ſie jederzeit davon zu entfernen, iſt ein Eingriff in die Regalien der Gottheit ſelbſt, der den Menſchen zur Freiheit ſchuf. Bequemer iſt es freilich im Staat, Hauſe und Kirche zu herrſchen, wenn man einen ſolchen Grundſatz durchzuſetzen vermag. Aber auch gerechter?

ſie vorher unter einem Sklavenjoche des Glaubens waren (z. B. die Proteſtanten), ſich ſofort gleichſam für veredelt halten, je weniger ſie (Poſitives und zur Prieſtervorſchrift Gehöriges) zu glauben nöthig haben, ſo iſt es doch bei denen, die noch keinen Verſuch dieſer Art haben machen können oder wollen, gerade umgekehrt; denn dieſer ihr Grundſatz iſt: es iſt rathſam, lieber zu Viel, als zu Wenig zu glauben. Denn was man mehr thut, als man ſchuldig iſt, ſchade wenigſtens nicht, könne aber doch vielleicht wohl gar helfen. — Auf dieſen Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntniſſen zum Grundſatze macht, (wozu man ſich deſto leichter entſchließt, weil die Religion jeden Fehler, folglich auch den der Unredlichkeit wieder gut macht,) gründet ſich die ſogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubensſachen (argumentum a tuto): iſt das wahr, was ich von Gott bekenne, ſo habe ich's getroffen; iſt es nicht wahr, übrigens auch nichts an ſich Unerlaubtes, ſo habe ich es blos überflüſſig geglaubt, was zwar nicht nöthig war, mir aber nur etwa eine Beſchwerde, die doch kein Verbrechen iſt, aufgeladen. Die Gefahr aus der Unredlichkeit ſeines Vorgebens, die Verletzung des Gewiſſens, etwas ſelbſt vor Gott für gewiß auszugeben, wovon er ſich doch bewußt iſt, daß es nicht von der Beſchaffenheit ſei, es mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern, dieſes Alles hält der Heuchler für nichts. — Die ächte mit der Religion allein vereinbarte Sicherheitsmaxime iſt gerade die umgekehrte: was, als Mittel oder als Bedingung der Seligkeit, mir nicht durch meine eigene Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung bekannt und vermittelſt eines Geſchichtsglaubens allein in meine Bekenntniſſe aufgenommen werden kann, übrigens aber den reinen moraliſchen Grundſätzen nicht widerſpricht, kann ich zwar nicht für gewiß glauben und betheuern, aber auch eben ſo wenig als gewiß falſch abweiſen. Gleichwohl, ohne etwas hierüber zu beſtimmen, rechne ich darauf, daß, was darin Heilbringendes enthalten ſein mag, mir, ſofern ich mich nicht etwa durch den Mangel der moraliſchen Geſinnung in einem guten Lebenswandel deſſen unwürdig mache, zu gut kommen werde. In dieſer Maxime iſt wahrhafte moraliſche Sicherheit, nämlich vor dem

Gewiſſen, (und mehr kann von einem Menſchen nicht verlangt werden;) dagegen iſt die höchſte Gefahr und Unſicherheit bei dem vermeinten Klugheitsmittel, die nachtheiligen Folgen, die mir aus dem Nichtbekennen entſpringen dürften, liſtiger Weiſe zu umgehen, und dadurch, daß man es mit beiden Parteien hält, es mit beiden zu verderben. —

Wenn ſich der Verfaſſer eines Symbols, wenn ſich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Menſch, ſofern er innerlich ſich ſelbſt die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen geſtehen ſoll, fragte: getraueſt du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf Alles, was dir werth und heilig iſt, dieſer Sätze Wahrheit zu betheuern? ſo müßte ich von der menſchlichen, (des Guten doch wenigſtens nicht ganz unfähigen) Natur einen ſehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszuſehen, daß auch der kühnſte Glaubenslehrer hiebei zittern müßte*). Wenn das aber ſo iſt, wie reimt es ſich mit der Gewiſſenhaftigkeit zuſammen, gleichwohl auf eine ſolche Glaubenserklärung, die keine Einſchränkung zuläßt, zu dringen, und die Vermeſſenheit ſolcher Betheurungen ſogar ſelbſt für Pflicht und gottesdienſtlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menſchen, die zu Allem, was moraliſch iſt, (dergleichen die Annahme einer Religion,) durchaus erfordert wird, gänzlich zu Boden zu ſchlagen und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da ſagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben**)!“

*) †) Der nämliche Mann, der ſo dreiſt iſt zu ſagen: wer an dieſe oder jene Geſchichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der iſt verdammt, der müßte doch auch ſagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr iſt, ſo will ich verdammt ſein! — Wenn es Jemand gäbe, der einen ſolchen ſchrecklichen Ausſpruch thun könnte, ſo würde ich rathen, ſich in Anſehung ſeiner nach dem Perſiſchen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: iſt Jemand einmal (als Pilgrim) in Mekka geweſen, ſo ziehe aus dem Hauſe, worin er mit dir wohnt; iſt er zweimal da geweſen, ſo ziehe aus derſelben Straße, wo er ſich befindet; iſt er aber dreimal da geweſen, ſo verlaſſe die Stadt, oder gar das Land, wo er ſich aufhält.

**) †) O Aufrichtigkeit! du Aſträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen biſt, wie zieht man dich, (die Grundlage des Gewiſſens, mit-

†) Beide Anmerkungen ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung.

Was Gutes der Menſch nach Freiheitsgeſetzen für ſich ſelbſt thun kann, in Vergleichung mit dem Vermögen, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich iſt, kann man Natur, zum Unterſchied von der Gnade nennen. Nicht als ob wir durch den erſteren Ausdruck eine phyſiſche, von der Freiheit unterſchiedene Beſchaffenheit verſtänden, ſondern blos, weil wir für dieſes Vermögen wenigſtens die Geſetze (der Tugend) erkennen, und die Vernunft alſo davon, als einem Analogon der Natur, einen für ſie ſichtbaren und faßlichen Leitfaden hat; dagegen, ob, wenn und was, oder wie viel die Gnade in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, ſowie beim Uebernatürlichen überhaupt, (dazu die Moralität als Heiligkeit gehört,) von aller Kenntniß der Geſetze, wornach es geſchehen mag, verlaſſen iſt.

Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unſerem moraliſchen, obzwar mangelhaften Vermögen und ſelbſt zu unſerer nicht völlig gereinigten, wenigſtens ſchwachen Geſinnung, aller unſerer

---

hin aller inneren Religion,) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es ſehr zu bedauern iſt, daß Offenherzigkeit, (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu ſagen,) in der menſchlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit, (daß Alles, was man ſagt, mit Wahrhaftigkeit geſagt ſei,) muß man von jedem Menſchen fordern können, und wenn auch ſelbſt dazu keine Anlage in unſerer Natur wäre, deren Cultur nur vernachläſſigt wird, ſo würde die Menſchenrace in ihren *eigenen* Augen ein Gegenſtand der tiefſten Verachtung ſein müſſen. — Aber jene verlangte Gemüthseigenſchaft iſt eine ſolche, die vielen Verſuchungen ausgeſetzt iſt und manche Aufopferung koſtet, daher auch moraliſche Stärke d. i. Tugend, (die erworben werden muß,) fordert, die aber früher, als jede andere bewacht und cultivirt werden muß, weil der entgegengeſetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln laſſen, am Schwerſten auszurotten iſt. — Nun vergleiche man damit unſere Erziehungsart, vornehmlich im Puncte der Religion, oder beſſer, der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtniſſes in Beantwortung der ſie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des Bekenntniſſes zu ſehen, (worüber nie eine Prüfung angeſtellt wird,) ſchon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig betheuert, nicht einmal verſteht, und man wird ſich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern.

Pflicht ein Genüge zu thun, iſt transſcendent und eine bloſe Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung verſichern kann. — Aber ſelbſt als Idee in blos praktiſcher Abſicht ſie anzunehmen, iſt ſie ſehr gewagt und mit der Vernunft ſchwerlich vereinbar; weil, was uns als ſittliches gutes Verhalten zugerechnet werden ſoll, nicht durch fremden Einfluß, ſondern nur durch den beſtmöglichen Gebrauch unſerer eigenen Kräfte geſchehen müßte. Allein die Unmöglichkeit davon, (daß Beides neben einander Statt finde,) läßt ſich doch eben auch nicht beweiſen, weil die Freiheit ſelbſt, obgleich ſie nichts Uebernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben ſo unbegreiflich bleibt, als das Uebernatürliche, welches man zum Erſatz der ſelbſtthätigen, aber mangelhaften Beſtimmung derſelben annehmen möchte.

Da wir aber von der Freiheit doch wenigſtens die Geſetze, nach welchen ſie beſtimmt werden ſoll, (die moraliſchen) kennen, von einem übernatürlichen Beiſtande aber, ob eine gewiſſe in uns wahrgenommene moraliſche Stärke wirklich daher rühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen ſie zu erwarten ſei, nicht das Mindeſte erkennen können, ſo werden wir außer der allgemeinen Vorausſetzung, daß, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir jene (d. i. unſere eigenen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben, von dieſer Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können; weder wie wir (noch außer der ſtetigen Beſtrebung zum guten Lebenswandel) ihre Mitwirkung auf uns ziehen, noch wie wir beſtimmen könnten, in welchen Fällen wir uns ihrer zu gewärtigen haben. — Dieſe Idee iſt gänzlich überſchwenglich, und es iſt überdem heilſam, ſich von ihr, als einem Heiligthum, in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne ſelbſt Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit einladen laſſen, das, was wir in uns ſelbſt ſuchen ſollten, von Oben herab in paſſiver Muße zu erwarten.

Nun ſind Mittel alle Zwiſchenurſachen, die der Menſch in ſeiner Gewalt hat, um dadurch eine gewiſſe Abſicht zu bewir-

ken, und da gibt's, um des himmliſchen Beiſtandes würdig zu werden, nichts Anderes (und kann auch kein Anderes geben), als ernſtliche Beſtrebung, ſeine ſittliche Beſchaffenheit nach aller Möglichkeit zu beſſern und ſich dadurch der Vollendung ihrer Angemeſſenheit zum göttlichen Wohlgefallen, die nicht in ſeiner Gewalt iſt, empfänglich zu machen, weil jener göttliche Beiſtand, den er erwartet, ſelbſt eigentlich doch nur ſeine Sittlichkeit zur Abſicht hat. Daß aber der unlautere Menſch ihn da nicht ſuchen werde, ſondern lieber in gewiſſen ſinnlichen Veranſtaltungen, (die er freilich in ſeiner Gewalt hat, die aber auch für ſich keinen beſſeren Menſchen machen können und nun doch übernatürlicher Weiſe dieſes bewirken ſollen,) war wohl ſchon a priori zu erwarten, und ſo findet es ſich auch in der That. Der Begriff eines ſogenannten Gnadenmittels, ob er zwar (nach dem, was eben geſagt worden,) in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, dient hier doch zum Mittel einer Selbſttäuſchung, welche eben ſo gemein, als der wahren Religion nachtheilig iſt.

Der wahre (moraliſche) Dienſt Gottes, den Gläubige, als zu ſeinem Reich gehörige Unterthanen, nicht minder aber auch (unter Freiheitsgeſetzen) als Bürger deſſelben zu leiſten haben, iſt zwar, ſowie dieſes ſelbſt, unſichtbar d. i. ein Dienſt der Herzen (im Geiſt und in der Wahrheit), und kann nur in der Geſinnung, der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausſchließlich für Gott beſtimmten Handlungen beſtehen. Allein das Unſichtbare bedarf doch beim Menſchen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräſentirt, ja, was noch mehr iſt, durch dieſes zum Behuf des Praktiſchen begleitet, und obzwar es intellectuell iſt, gleichſam (nach einer gewiſſen Analogie) anſchaulich gemacht zu werden; welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Mißdeutung gar ſehr unterworfenes Mittel iſt, uns unſere Pflicht im Dienſte Gottes nur vorſtellig zu machen, durch einen uns überſchleichenden Wahn doch leichtlich für den Gottesdienſt ſelbſt gehalten und auch gemeiniglich ſo benannt wird.

Dieſer angebliche Dienſt Gottes auf ſeinen Geiſt und ſeine

wahre Bedeutung, nämlich eine dem Reich Gottes in uns und außer uns ſich weihende Geſinnung, zurückgeführt, kann ſelbſt durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewiſſe Förmlichkeiten, die mit jenen nicht in nothwendiger Verbindung ſtehen, correſpondirend beigeordnet worden ſind; weil ſie jenen zum Schema zu dienen und ſo unſere Aufmerkſamkeit auf den wahren Dienſt Gottes zu erwecken und zu unterhalten, von Alters her für gute ſinnliche Mittel befunden ſind. Sie gründen ſich insgeſammt auf die Abſicht, das Sittlichgute zu befördern. 1) Es in uns ſelbſt feſt zu gründen, und die Geſinnung deſſelben wiederholentlich im Gemüth zu erwecken, (das Privatgebet.) 2) Die äußere Ausbreitung deſſelben, durch öffentliche Zuſammenkunft an dazu geweihten Tagen, um daſelbſt religiöſe Lehren und Wünſche (und hiemit dergleichen Geſinnungen) laut werden zu laſſen und ſie ſo durchgängig mitzutheilen, (das Kirchengehen.) 3) Die Fortpflanzung deſſelben auf die Nachkommenſchaft, durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinſchaft des Glaubens, als Pflicht, ſie darin auch zu belehren, (in der chriſtlichen Religion die Taufe.) 4) Die Erhaltung dieſer Gemeinſchaft durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieſer Glieder zu einem ethiſchen Körper, und zwar nach dem Princip der Gleichheit ihrer Rechte unter ſich und des Antheils an allen Früchten des Moraliſchguten fortdauernd macht, (die Communion.)

Alles Beginnen in Religionsſachen, wenn man es nicht blos moraliſch nimmt, und doch für ein an ſich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unſere Wünſche befriedigendes Mittel ergreift, iſt ein Fetiſchglaube, welcher eine Ueberredung iſt: daß, was weder nach Natur-, noch nach moraliſchen Vernunftgeſetzen irgend etwas wirken kann, doch dadurch allein ſchon das Gewünſchte wirken werde, und dann mit dieſem Glauben gewiſſe Förmlichkeiten verbindet. Sonſt, wo die Ueberzeugung: daß Alles hier auf das Sittlichgute, welches nur aus dem Thun entſpringen kann, ankomme, ſchon durchgedrungen iſt, ſucht ſich der ſinnliche

Menſch doch noch einen Schleichweg, jene beſchwerliche Bedingung zu umgehen, nämlich daß, wenn er nur die Weiſe (die Förmlichkeit) begeht, Gott das wohl für die That ſelbſt annehmen würde; welches denn freilich eine überſchwengliche Gnade deſſelben genannt werden müßte, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen ſelbſt wäre. Und ſo hat ſich der Menſch in allen öffentlichen Glaubensarten gewiſſe Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob ſie gleich ſich nicht in allen, ſowie in der chriſtlichen, auf praktiſche Vernunftbegriffe und ihnen gemäße Geſinnungen beziehen; (als z. B. in der Muhammedaniſchen von den fünf großen Geboten, das Waſchen, das Beten, das Faſten, das Almoſengeben, die Wallfahrt nach Mekka; wovon das Almoſengeben allein ausgenommen zu werden verdienen würde, wenn es aus wahrer tugendhafter und zugleich religiöſer Geſinnung für Menſchenpflicht geſchähe, und ſo auch wohl wirklich für ein Gnadenmittel gehalten zu werden verdienen würde; da es hingegen, weil es nach dieſem Glauben gar wohl mit der Erpreſſung deſſen, was man in der Perſon der Armen Gott zum Opfer darbietet, von Anderen, zuſammen beſtehen kann, nicht ausgenommen zu werden verdient.)

Es kann nämlich dreierlei Art von Wahnglauben, der uns möglichen Ueberſchreitung der Grenzen unſerer Vernunft in Anſehung des Uebernatürlichen, (das nicht nach Vernunftgeſetzen ein Gegenſtand weder des theoretiſchen noch praktiſchen Gebrauchs iſt,) geben. Erſtlich der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch ſelbſt, als nach objectiven Erfahrungsgeſetzen geſchehend, unmöglich annehmen können; (der Glaube an Wunder.) Zweitens der Wahn, das, wovon wir ſelbſt durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unſere Vernunftbegriffe, als zu unſerem moraliſchen Beſten nöthig, aufnehmen zu müſſen; (der Glaube an Geheimniſſe.) Drittens der Wahn, durch den Gebrauch bloſer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniß iſt, nämlich den Einfluß Gottes auf unſere Sittlichkeit, hervorbringen zu können; (der Glaube an Gnaden-

mittel.) — Von den zwei erſten erkünſtelten Glaubensarten haben wir in den allgemeinen Anmerkungen zu den beiden nächſtvorhergehenden Stücken dieſer Schrift gehandelt. Es iſt uns alſo jetzt noch übrig von den Gnadenmitteln zu handeln, (die von Gnadenwirkungen*) d. i. übernatürlichen moraliſchen Einflüſſen, noch unterſchieden ſind, bei denen wir uns blos leidend verhalten, deren vermeinte Erfahrung aber ein ſchwärmeriſcher Wahn iſt, der blos zum Gefühl gehört).

1. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienſt und darum als Gnadenmittel gedacht, iſt ein abergläubiſcher Wahn (ein Fetiſchmachen); denn es iſt ein blos erklärtes Wünſchen, gegen ein Weſen, das keiner Erklärung der inneren Geſinnung des Wünſchenden bedarf, wodurch alſo nichts gethan, und alſo keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunſch, Gott in allem unſerem Thun und Laſſen wohlgefällig zu ſein, d. i. die alle unſere Handlungen begleitende Geſinnung, ſie, als ob ſie im Dienſte Gottes geſchehen, zu betreiben, iſt der Geiſt des Gebets, der „ohne Unterlaß" in uns Statt finden kann und ſoll. Dieſen Wunſch aber, (es ſei auch nur innerlich,) in Worte und Formeln einzukleiden**), kann höchſtens nur den Werth eines Mit-

*) †) S. Allgemeine Anmerkung zum erſten Stück.

**) In jenem Wunſch, als dem Geiſte des Gebets, ſucht der Menſch nur auf ſich ſelbſt (zu Belebung ſeiner Geſinnungen vermittelſt der Idee von Gott), in dieſem aber, da er ſich durch Worte, mithin äuſſerlich erklärt, auf Gott zu wirken. Im erſteren Sinn kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit Statt finden, wenngleich der Menſch ſich nicht anmaßt, ſelbſt das Daſein Gottes als völlig gewiß betheuern zu können; in der zweiten Form als Anrede nimmt er dieſen höchſten Gegenſtand als perſönlich gegenwärtig an, oder ſtellt ſich wenigſtens (ſelbſt innerlich) ſo, als ob er von ſeiner Gegenwart überführt ſei, in der Meinung, daß, wenn es auch nicht ſo wäre, es wenigſtens nicht ſchaden, vielmehr ihm Gunſt verſchaffen könne; mithin kann in dem letzteren (buchſtäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht ſo vollkommen angetroffen werden, wie im erſteren (dem bloſen Geiſte deſſelben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein Jeder beſtätigt finden, wenn er ſich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Anſehung

†) Zuſatz der 2. Ausgabe.

tels zu wiederholter Belebung jener Geſinnung in uns ſelbſt bei ſich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohl-

---

ſolcher gereinigten Religionsbegriffe eingeſchränkten Menſchen denkt, den ein Anderer, ich will nicht ſagen, im lauten Beten, ſondern auch nur in der dieſes anzeigenden Gebehrdung überraſchte. Man wird, ohne daß ich es ſage, von ſelbſt erwarten, daß jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zuſtand, deſſen er ſich zu ſchämen habe, gerathen werde. Warum das aber? Daß ein Menſch mit ſich ſelbſt laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnſinn habe; und ebenſo beurtheilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein iſt, auf einer Beſchäftigung oder Gebehrdung betrifft, die der nur haben kann, welcher Jemand außer ſich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beiſpiele der Fall nicht iſt. — Der Lehrer des Evangeliums hat aber den Geiſt des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieſes und hiemit auch ſich ſelbſt (als Buchſtaben) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts, als den Vorſatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewußtſein unſerer Gebrechlichkeit verbunden, einen beſtändigen Wunſch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu ſein; alſo keine eigentliche Bitte um Etwas, was uns Gott nach ſeiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, ſondern einen Wunſch, der, wenn er ernſtlich (thätig) iſt, ſeinen Gegenſtand (ein Gott wohlgefälliger Menſch zu werden) ſelbſt hervorbringt. Selbſt der Wunſch des Erhaltungsmittels unſerer Exiſtenz (des Brods) für einen Tag, da es ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derſelben gerichtet iſt, ſondern die Wirkung eines blos thieriſchen gefühlten Bedürfniſſes iſt, iſt mehr ein Bekenntniß deſſen, was die *Natur* in uns will, als eine beſondere überlegte Bitte deſſen, was der *Menſch* will; dergleichen die um das Brod auf den anderen Tag ſein würde; welche hier deutlich genug ausgeſchloſſen wird. — Ein Gebet dieſer Art, das in moraliſcher, (nur durch die Idee von Gott belebter) Geſinnung geſchieht, weil es als der moraliſche Geiſt des Gebets ſeinen Gegenſtand (Gott wohlgefällig zu ſein) ſelbſt hervorbringt, kann allein im *Glauben* geſchehen; welches Letztere ſoviel heißt, als ſich der *Erhörlichkeit* derſelben verſichert zu halten; von dieſer Art aber kann nichts, als die Moralität in uns ſein. Denn wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag ginge, ſo kann Niemand ſich von der Erhörlichkeit deſſelben verſichert halten, d. i. daß es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden ſei, ſie ihm zu gewähren; es kann vielleicht mit derſelben beſſer zuſammenſtimmen, ihn an dieſem Mangel heute ſterben zu laſſen. Auch iſt es ein ungereimter und zugleich vermeſſener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu verſuchen, ob Gott nicht von dem Plane ſeiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne. Alſo können wir kein Gebet, was einen nicht moraliſchen Gegenſtand hat, mit Gewißheit für erhörlich halten, d. i. um ſo Etwas nicht *im Glauben* beten. Ja ſogar: ob der Gegenſtand gleich moraliſch, aber doch nur durch

gefallen haben, eben darum auch nicht für Jedermann Pflicht ſein; weil ein Mittel nur dem vorgeſchrieben werden kann, der es zu

---

übernatürlichen Einfluß möglich wäre, (oder wir wenigſtens ihn blos daher erwarteten, weil wir uns nicht ſelbſt darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menſchen, die Wiedergeburt genannt;) ſo iſt es doch ſo gar ſehr ungewiß, ob Gott es ſeiner Weisheit gemäß finden werde, unſeren (ſelbſtverſchuldeten) Mangel übernatürlicher Weiſe zu ergänzen, daß man eher Urſache hat, das Gegentheil zu erwarten. Der Menſch kann alſo ſelbſt hierum nicht im Glauben beten. — Hieraus läßt ſich aufklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben, (der immer zugleich mit einem inneren Gebet verbunden ſein würde,) für eine Bewandniß haben könne. Da Gott dem Menſchen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken, (weil das ein Widerſpruch iſt,) da der Menſch ſeinerſeits nach den Begriffen, die er ſich von guten in der Welt möglichen Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urtheilt, nicht beſtimmen, und alſo vermittelſt des in und von ihm ſelbſt erzeugten Wunſches die göttliche Macht zu ſeinen Abſichten nicht brauchen kann; ſo läßt ſich eine Wundergabe, eine ſolche nämlich, da es am Menſchen ſelbſt liegt, ob er ſie hat, oder nicht hat, („wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn u. ſ. w.") nach dem Buchſtaben genommen, gar nicht denken. Ein ſolcher Glaube iſt alſo, wenn er überall etwas bedeuten ſoll, eine bloſe Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, wenn er ſie in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit, (die er doch nie erreicht,) beſäße, über alle andere Bewegurſachen, die Gott in ſeiner höchſten Weisheit haben mag, mithin ein Grund, vertrauen zu können, daß, wenn wir das ganz wären oder einmal würden, was wir ſein ſollen und (in der beſtändigen Annäherung) ſein könnten, die Natur unſeren Wünſchen, die aber ſelbſt alsdenn nie unweiſe ſein würden, gehorchen müßte.

Was aber die Erbauung betrifft, die durchs Kirchengehen beabſichtigt wird, ſo iſt das öffentliche Gebet darin zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethiſche Feierlichkeit, es ſei durch vereinigte Anſtimmung des Glaubens-Hymnus, oder auch durch die förmlich durch den Mund des Geiſtlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichtete, alle moraliſche Angelegenheit der Menſchen in ſich faſſende Anrede, welche, da ſie dieſe als öffentliche Angelegenheit vorſtellig macht, wo der Wunſch eines Jeden mit den Wünſchen Aller zu einerlei Zwecke (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgeſtellt werden ſoll, nicht allein die Rührung bis zur ſittlichen Begeiſterung erhöhen kann, (anſtatt daß die Privatgebete, da ſie ohne dieſe erhabene Idee abgelegt werden, durch Gewohnheit den Einfluß aufs Gemüth nach und nach ganz verlieren,) ſondern auch mehr Vernunftgrund für ſich hat, als die erſtere, den moraliſchen Wunſch, der den Geiſt des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hiebei an Vergegenwärtigung des höchſten Weſens, oder eigene beſondere Kraft dieſer redneriſchen Figur, als eines Gnadenmittels, zu denken. Denn es iſt hier eine be-

gewiſſen Zwecken bedarf, aber bei Weitem nicht Jedermann dieſes Mittel, (in und eigentlich mit ſich ſelbſt, vorgeblich aber deſto verſtändlicher mit Gott zu reden,) nöthig hat, vielmehr durch fortgeſetzte Läuterung und Erhebung der moraliſchen Geſinnung dahin gearbeitet werden muß, daß dieſer Geiſt des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchſtabe deſſelben (wenigſtens zu unſerem eigenen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn dieſer ſchwächt vielmehr, wie Alles, was indirect auf einen gewiſſen Zweck gerichtet iſt, die Wirkung der moraliſchen Idee, (die ſubjectiv betrachtet Andacht heißt.) So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinſten Dingen und ihrer Majeſtät im Großen, ſo wie ſie zwar ſchon von jeher von Menſchen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchſten Bewundern erweitert worden iſt, eine ſolche Kraft, das Gemüth nicht allein in diejenige dahinſinkende, den Menſchen gleichſam in ſeinen eigenen Augen vernichtende Stimmung, die man Anbetung nennt, zu verſetzen, ſondern es iſt auch, in Rückſicht auf ſeine moraliſche Beſtimmung, darin eine ſeelenerhebende Kraft, daß dagegen Worte, wenn ſie auch die des königlichen Beters David, (der von allen jenen Wundern wenig wußte,) wären, wie leerer Schall verſchwinden müſſen, weil das Gefühl aus einer ſolchen Anſchauung der Hand Gottes unausſprechlich iſt. — Da überdem Menſchen Alles, was eigentlich nur auf ihre eigene moraliſche Beſſerung Beziehung hat, bei der Stimmung ihres Gemüths zur Religion, gern in Hofdienſt verwandeln, wo die Demüthigung und Lobpreiſungen gemeiniglich deſto weniger moraliſch empfunden werden, je mehr ſie wortreich ſind; ſo iſt vielmehr nöthig, ſelbſt bei der früheſten mit Kindern, die des Buchſtabens noch bedürfen,

---

ſondere Abſicht, nämlich durch eine äußere, die Vereinigung aller Menſchen im gemeinſchaftlichen Wunſche des Reichs Gottes vorſtellende Feierlichkeit, jedes Einzelnen moraliſche Triebfeder deſto mehr in Bewegung zu ſetzen, welches nicht ſchicklicher geſchehen kann, als dadurch, daß man das Oberhaupt deſſelben, gleich ſo ob es an dieſem Orte beſonders gegenwärtig wäre, anredet.

angeſtellten Gebetsübung ſorgfältig einzuſchärfen, daß die Rede (ſelbſt innerlich ausgeſprochen, ja ſogar die Verſuche, das Gemüth zur Faſſung der Idee von Gott, die ſich einer Anſchauung nähern ſoll, zu ſtimmen,) hier nicht an ſich etwas gelte, ſondern es nur um die Belebung der Geſinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu thun ſei, wozu jene Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft iſt; weil ſonſt alle jene devoten Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr bringen, nichts, als erheuchelte Gottesverehrung ſtatt eines praktiſchen Dienſtes deſſelben, der nicht in bloſen Gefühlen beſteht, zu bewirken.

2. Das Kirchengehen, als feierlicher äußerer Gottesdienſt überhaupt in einer Kirche gedacht, iſt in Betracht, daß es eine ſinnliche Darſtellung der Gemeinſchaft der Gläubigen iſt nicht allein ein für jeden Einzelnen zu ſeiner Erbauung*) anzupreiſendes Mittel, ſondern auch ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzuſtellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; vorausgeſetzt, daß dieſe Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen, und ſo das Gewiſſen beläſtigen können, z. B. gewiſſe Anbetungen Gottes in der Perſönlichkeit ſeiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Men-

*) Wenn man eine dieſem Ausdrucke angemeſſene Bedeutung ſucht, ſo iſt ſie wohl nicht anders anzugeben, als daß darunter die moraliſche Folge aus der Andacht auf das Subject verſtanden werde. Dieſe beſteht nun nicht in der Rührung, (als welche ſchon im Begriffe der Andacht liegt,) obzwar die meiſten vermeintlich Andächtigen, (die darum auch Andächtler heißen,) ſie gänzlich darin ſetzen; mithin muß das Wort Erbauung die Folge aus der Andacht auf die wirkliche Beſſerung des Menſchen bedeuten. Dieſe aber gelingt nicht anders, als daß man ſyſtematiſch zu Werke geht, feſte Grundſätze nach wohlverſtandenen Begriffen tief ins Herz legt, darauf Geſinnungen, der verſchiedenen Wichtigkeit der ſie angehenden Pflichten angemeſſen, errichtet, ſie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und ſichert, und ſo gleichſam einen neuen Menſchen, als einen Tempel Gottes erbaut. Man ſieht leicht, daß dieſer Bau nur langſam fortrücken könne; aber es muß wenigſtens doch zu ſehen ſein, daß etwas verrichtet worden. So aber glauben ſich Menſchen (durch Anhören oder Leſen und Singen) recht ſehr erbaut, indeſſen daß ſchlechterdings nichts gebaut, ja nicht einmal Hand ans Werk gelegt worden; vermuthlich weil ſie hoffen, daß jenes moraliſche Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Muſik der Seufzer und ſehnſüchtiger Wünſche von ſelbſt emporſteigen werde.

ſchen, da die ſinnliche Darſtellung deſſelben dem Vernunftverbote: „du ſollſt dir kein Bildniß machen u. ſ. w.“ zuwider iſt. Aber es an ſich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient und mit der Celebrirung dieſer Feierlichkeit (einer bloſen ſinnlichen Vorſtellung der Allgemeinheit der Religion) Gott beſondere Gnaden verbunden habe, iſt ein Wahn, der zwar mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politiſchen gemeinen Weſen und der äußeren Anſtändigkeit gar wohl zuſammenſtimmt, zur Qualität deſſelben aber, als Bürger im Reiche Gottes, nicht allein nichts beiträgt, ſondern dieſe vielmehr verfälſcht, und den ſchlechten moraliſchen Gehalt ſeiner Geſinnung den Augen Anderer, und ſelbſt ſeinen eigenen durch einen betrüglichen Anſtrich zu verdecken dient.

3. Die einmal geſchehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinſchaft d. i. die erſte Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der chriſtlichen durch die Taufe) iſt eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er ſeinen Glauben ſelbſt zu bekennen im Stande iſt, oder den Zeugen, die ſeine Erziehung in demſelben zu beſorgen ſich anheiſchig machen, große Verbindlichkeit auferlegt, und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menſchen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an ſich ſelbſt aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dieſem Subject wirkende Handlung Anderer, mithin kein Gnadenmittel; in ſo übergroßem Anſehen es auch in der erſten Griechiſchen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaſchen zu können, wodurch dieſer Wahn auch ſeine Verwandtſchaft mit einem faſt mehr, als heidniſchen Aberglauben öffentlich an den Tag legte.

4. Die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung dieſer Kirchengemeinſchaft nach Geſetzen der Gleichheit (die Communion), welche, allenfalls auch nach dem Beiſpiele des Stifters einer ſolchen Kirche, (zugleich auch zu ſeinem Gedächtniſſe,) durch die Förmlichkeit eines gemeinſchaftlichen Genuſſes an derſelben Tafel geſchehen kann, ent-

hält etwas Großes, die enge, eigenliebige und unverträgſame Denkungsart der Menſchen, vornehmlich in Religionsſachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moraliſchen Gemeinſchaft Erweiterndes in ſich, und iſt ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgeſtellten ſittlichen Geſinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. Daß aber Gott mit der Celebrirung dieſer Feierlichkeit beſondere Gnaden verbunden habe, zu rühmen, und den Satz, daß ſie, die doch blos eine kirchliche Handlung iſt, doch noch dazu ein Gnadenmittel ſei, unter die Glaubensartikel aufzunehmen, iſt ein Wahn der Religion, der nicht anders, als dem Geiſte derſelben gerade entgegen wirken kann. — Pfaffenthum alſo würde überhaupt die uſurpirte Herrſchaft der Geiſtlichkeit über die Gemüther ſein, dadurch, daß ſie, im ausſchließlichen Beſitz der Gnadenmittel zu ſein, ſich das Anſehen gäbe.

Alle dergleichen erkünſtelte Selbſttäuſchungen in Religionsſachen haben einen gemeinſchaftlichen Grund. Der Menſch wendet ſich gewöhnlicher Weiſe unter allen göttlichen moraliſchen Eigenſchaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um ſo die abſchreckende Bedingung, den Forderungen der erſteren gemäß zu ſein, zu umgehen. Es iſt mühſam, ein guter Diener zu ſein, (man hört da immer von Pflichten ſprechen;) er möchte daher lieber ein Favorit ſein, wo ihm Vieles nachgeſehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verſtoßen worden, Alles durch Vermittelung irgend eines im höchſten Grade Begünſtigten wiederum gut gemacht wird, indeſſen daß er immer der loſe Knecht bleibt, der er war. Um ſich aber auch wegen der Thunlichkeit dieſer ſeiner Abſicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er ſeinen Begriff von einem Menſchen (zuſammt ſeinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und ſowie auch an den beſten Oberen von unſerer Gattung die geſetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade nnd die pünctliche Gerechtigkeit nicht, (wie es ſein ſollte,) jede abgeſondert und für ſich zum moraliſchen Effect der Handlungen des

Unterthans hinwirken, ſondern ſich in der Denkungsart des menſchlichen Oberherrn bei Faſſung ſeiner Rathſchlüſſe vermiſchen, man alſo nur der einen dieſer Eigenſchaften, der gebrechlichen Weisheit des menſchlichen Willens, beizukommen ſuchen darf, um die beiden anderen zur Nachgiebigkeit zu beſtimmen; ſo hofft er dieſes auch dadurch bei Gott auszurichten, indem er ſich blos an ſeine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Abſonderung der gedachten Eigenſchaften, oder vielmehr Verhältniſſe Gottes zum Menſchen, durch die Idee einer dreifachen Perſönlichkeit, welcher analogiſch jene gedacht werden ſoll, jede beſonders kenntlich zu machen.) Zu dieſem Ende befleißigt er ſich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden ſoll, wie ſehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nöthig zu haben, ſie zu beobachten; und damit ſeine thatloſen Wünſche auch zur Vergütung der Uebertretung derſelben dienen mögen, ruft er: „Herr! Herr!“ um nur nicht nöthig zu haben, „den Willen des himmliſchen Vaters zu thun“, und ſo macht er ſich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewiſſer Mittel zur Belebung wahrhaft praktiſcher Geſinnungen, den Begriff, als von Gnadenmitteln an ſich ſelbſt; gibt ſogar den Glauben, daß ſie es ſind, ſelbſt für ein weſentliches Stück der Religion, (der gemeine Mann gar für das Ganze derſelben) aus, und überläßt es der allgütigen Vorſorge, aus ihm einen beſſeren Menſchen zu machen, indem er ſich der Frömmigkeit (einer paſſiven Verehrung des göttlichen Geſetzes) ſtatt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte der von ihm verehrten Pflicht) befleißigt, welche letztere doch mit der erſteren verbunden, allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottſeligkeit (wahre Religionsgeſinnung) verſteht. — Wenn der Wahn dieſes vermeinten Himmelsgünſtlings bis zur ſchwärmeriſchen Einbildung gefühlter beſonderer Gnadenwirkungen in ihm ſteigt (bis ſogar zur Anmaßung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott), ſo ekelt ihm gar endlich die Tugend an und wird ihm ein Gegenſtand der Verachtung; daher es denn kein Wunder iſt, wenn öffentlich geklagt wird: daß Religion noch immer ſo wenig zur Beſſerung

der Menſchen beiträgt, und das innere Licht („unter dem Scheffel") dieſer Begnadigten nicht auch äußerlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar, (wie man nach dieſem ihrem Vorgeben wohl fordern könnte), vorzüglich vor anderen natürlich-ehrlichen Menſchen, welche die Religion nicht zur Erſetzung, ſondern zur Beförderung der Tugendgeſinnung, die in einem guten Lebenswandel thätig erſcheint, kurz und gut in ſich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl dieſe äußeren Beweisthümer äußerer Erfahrung ſelbſt zum Probirſtein an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man ſie und ein Jeder ſich ſelbſt erkennen kann. Noch aber hat man nicht geſehen: daß jene, ihrer Meinung nach, außerordentlich Begünſtigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geſchäften und in Nöthen vertrauen kann, im Mindeſten zuvorthäten, daß ſie vielmehr, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit dieſem kaum aushalten dürften; zum Beweiſe, daß es nicht der rechte Weg ſei, von der Begnadigung zur Tugend, ſondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuſchreiten.

VI.

Das

Ende aller Dinge.

1794.

Es iſt ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen ſterbenden Menſchen ſprechen zu laſſen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieſer Ausdruck würde in der That nichts ſagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verſtanden werden ſollte; denn da käme ja der Menſch nie aus der Zeit heraus, ſondern ginge nur immer aus einer in die andere fort. Alſo muß damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menſchen, dieſe Dauer aber, ſein Daſein, als Größe betrachtet, doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (**duratio Noumenon**) gemeint ſein, von der wir uns freilich keinen, (als blos negativen) Begriff machen können. Dieſer Gedanke hat etwas Grauſendes in ſich; weil er gleichſam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin verſinkt, keine Wiederkehr möglich iſt, („Ihn aber hält am ernſten Orte, der nichts zurücke läßt, die Ewigkeit mit ſtarken Armen feſt." Haller;) und doch auch etwas Anziehendes; denn man kann nicht aufhören, ſein zurückgeſchrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden, (**nequeunt expleri corda tuendo. Virgil.**) Er iſt furchtbar-erhaben; zum Theil wegen ſeiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger, als beim hellen Lichte zu wirken pflegt. Endlich muß er doch auch mit der allgemeinen Menſchenvernunft auf wunderſame Weiſe verwebt ſein; weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit, (dieſe Idee mag, theoretiſch, als Erkenntniß-Erweiterung betrachtet, objective Realität haben oder nicht,) ſowie ihn ſich die Vernunft in moraliſcher Rückſicht ſelbſt macht, verfolgen, ſtoßen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitweſen und als Gegenſtände möglicher

Erfahrung; welches Ende aber in der moraliſchen Ordnung der Zwecke zugleich den Anfang einer Fortdauer eben dieſer als überſinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen ſtehender Weſen iſt, die alſo, und deren Zuſtand keiner anderen, als moraliſcher Beſtimmung ihrer Beſchaffenheit fähig ſein wird.

Tage ſind gleichſam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem, was er enthält, das Erzeugniß des vorigen iſt. Wie nun das letzte Kind ſeiner Eltern jüngſtes Kind genannt wird; ſo hat unſere Sprache beliebt, den letzten Tag, (den Zeitpunct, der alle Zeit beſchließt,) den jüngſten Tag zu nennen. Der jüngſte Tag gehört alſo annoch zur Zeit; denn es geſchieht an ihm noch irgend etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geſchieht, weil das Zeitfortſetzung ſein würde, Gehöriges,) nämlich Ablegung der Rechnung der Menſchen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er iſt ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters iſt alſo das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (ſeligen oder unſeligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos ſo bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausſpruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Alſo enthält der jüngſte Tag auch das jüngſte Gericht zugleich in ſich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende des Welt, ſowie ſie in ihrer jetzigen Geſtalt erſcheint, nämlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einſturz dieſes Himmels ſelbſt (oder das Entweichen deſſelben als eines eingewickelten Buchs,) das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt weeden ſollten; ſo würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngſte Tag ſein, ſondern es würden noch verſchiedene andere auf ihn folgen. Allein da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Urſprung nicht von dem Vernünfteln über den phyſiſchen, ſondern über den moraliſchen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlaßt wird; der letztere auch allein auf das Ueberſinnliche, (welches nur am Moraliſchen verſtändlich iſt,) dergleichen die Idee der Ewigkeit iſt, bezogen wer-

den kann; so muß die Vorstellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngsten Tage kommen sollen, nur als Versinnlichung des letzteren sammt seinen moralischen, uns übrigens nicht theoretisch begreiflichen Folgen angesehen werden.

Es ist aber anzumerken, daß es von den ältesten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende Systeme gegeben hat: eines, das der Unitarier derselben, welche allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andere das der Dualisten*), welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen Uebrigen aber die ewige Verdammniß zusprechen. Denn ein System, wornach Alle verdammt zu sein bestimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil sonst kein rechtfertigender Grund da wäre, warum sie überhaupt wären erschaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eigenen Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiß, den Mängeln desselben abzuhelfen, als es zu zerstören. — Den Dualisten steht indeß immer ebendieselbe Schwierigkeit, welche hinderte, sich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geschaffen, wenn er nur dasein sollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger ist, als gar nicht sein.

Zwar, so weit wir es einsehen, so weit wir uns selbst erforschen können, hat das dualistische System, (aber nur unter einem höchst-

*) Ein solches System war in der Altpersischen Religion (des Zoroaster) auf der Voraussetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urwesen, dem guten Princip, Ormuzd, und dem bösen, Ahriman, gegründet. — Sonderbar ist es: daß die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitze der deutschen Sprache entfernten Länder, in der Benennung dieser beiden Urwesen, deutsch ist. Ich erinnere mich bei Sonnerat gelesen zu haben, daß in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Princip Godeman, (welches Wort in dem Namen Darius Codomannus auch zu liegen scheint,) genannt werde; und da das Wort Ahriman mit dem arge Mann sehr gleichlautet, das jetzige Persische auch eine Menge ursprünglich deutscher Wörter enthält; so mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforscher sein, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtschaft dem Ursprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehen.

guten Urweſen) in praktiſcher Abſicht, für jeden Menſchen, wie er ſich ſelbſt zu richten hat, (obgleich nicht, wie er Andere zu richten befugt iſt,) einen überwiegenden Grund in ſich; denn, ſo viel er ſich kennt, läßt ihm die Vernunft keine andere Ausſicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus ſeinem bisher geführten Lebenswandel ſein eigenes Gewiſſen am Ende des Lebens eröffnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an ſich ſelbſt, objectiv-gültigen, theoretiſchen Satz daraus zu machen, dazu iſt es, als bloſes Vernunfturtheil, bei Weitem nicht hinreichend. Denn welcher Menſch kennt ſich ſelbſt, wer kennt Andere ſo durch und durch, um zu entſcheiden: ob, wenn er von den Urſachen ſeines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels Alles, was man Verdienſt des Glücks nennt, als ſein angeborenes gutartiges Temperament, die natürliche größere Stärke ſeiner oberen Kräfte, (des Verſtandes und der Vernunft, um ſeine Triebe zu zähmen,) überdem auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicher Weiſe viele Verſuchungen erſparte, die einen Anderen trafen; wenn er dies Alles von ſeinem wirklichen Charakter abſonderte, (wie er das denn, um dieſen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muß, weil er es, als Glücksgeſchenk, ſeinem eigenen Verdienſt nicht zuſchreiben kann;) wer will dann entſcheiden, ſage ich, ob vor dem allſehenden Auge eines Weltrichters ein Menſch, ſeinem inneren moraliſchen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem anderen habe, und es ſo vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel ſein dürfte, bei dieſer oberflächlichen Selbſterkenntniß, zu ſeinem Vortheil über den moraliſchen Werth (und das verdiente Schickſal) ſeiner ſelbſt ſowohl, als Anderer irgend ein Urtheil zu ſprechen? — Mithin ſcheint das Syſtem des Unitariers ſowohl, als des Dualiſten, beides als Dogma betrachtet, das ſpeculative Vermögen der menſchlichen Vernunft gänzlich zu überſteigen, und Alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen ſchlechterdings nur auf die Bedingungen des praktiſchen Gebrauchs einzuſchränken. Denn wir ſehen doch nichts vor uns, das uns von unſerem Schickſal in einer künftigen Welt jetzt ſchon belehren könnte, als das Urtheil unſeres eigenen Gewiſſens

d. i. was unſer gegenwärtiger moraliſcher Zuſtand, ſo weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftiger Weiſe urtheilen läßt; daß nämlich, welche Principien unſeres Lebenswandels wir bis zu deſſen Ende in uns herrſchend gefunden haben, (ſie ſeien die des Guten oder des Böſen,) auch nach dem Tode fortfahren werden, es zu ſein; ohne daß wir eine Abänderung derſelben in jener Zukunft anzunehmen den mindeſten Grund haben. Mithin müßten wir uns auch der jenem Verdienſte oder dieſer Schuld angemeſſenen Folgen, unter der Herrſchaft des guten oder böſen Princips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rückſicht es folglich weiſe iſt, ſo zu handeln, als ob ein anderes Leben, und der moraliſche Zuſtand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, ſammt ſeinen Folgen, beim Eintritt in daſſelbe unabänderlich ſei. In praktiſcher Abſicht wird alſo das anzunehmende Syſtem das dualiſtiſche ſein müſſen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretiſcher und blos ſpeculativer, den Vorzug verdiene; zumal da das unitariſche zu ſehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen ſcheint.

Warum erwarten aber die Menſchen überhaupt ein Ende der Welt? und wenn dieſes ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den größten Theil des menſchlichen Geſchlechts)? ... Der Grund des Erſteren ſcheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen ſagt, daß die Dauer der Welt nur ſofern einen Werth hat, als die vernünftigen Weſen in ihr dem Endzweck ihres Daſeins gemäß ſind, wenn dieſer aber nicht erreicht werden ſollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu ſein ſcheint; wie ein Schauſpiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Abſicht zu erkennen gibt. Das Letztere gründet ſich auf der Meinung von der verderbten Beſchaffenheit des menſchlichen Geſchlechts*), die bis zur Hoffnungsloſigkeit groß ſei; welchem ein

*) Zu allen Zeiten haben ſich dünkende Weiſe (oder Philoſophen), ohne die Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur einiger Aufmerkſamkeit zu würdigen, ſich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichniſſen erſchöpft, um unſere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menſchen, recht verächtlich vorzuſtellen. 1) Als ein Wirthshaus (Karavanſerai), wie jener Derwiſch ſie anſieht: wo jeder auf ſeiner Lebensreiſe Einkehrende gefaßt ſein muß, von einem fol-

Ende und zwar ein schreckliches Ende zu machen, die einzige der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit (dem größten Theil der Menschen nach) anständige Maaßregel sei. — Daher sind auch die Vorzeichen des jüngsten Tages, (denn wo läßt es eine durch große Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der schrecklichen Art. Einige sehen sie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen, und dem allgemeinen Verlust von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenden sich entzündenden blutigen Kriegen u. s. w., mit einem Worte, an dem moralischen Verfall und der schnellen Zunahme aller Laster, sammt den sie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie sie wähnen, die vorige Zeit nie sah. Andere dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberschwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Ursache, die Menschen die Last ihrer Existenz, ob sie gleich selbst die Ursache derselben sind. Der Grund davon scheint mir hierin zu liegen. — Natürlicher Weise

---

genden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zuchthaus; welcher Meinung die Brahmanischen, Tibetanischen und andere Weisen des Orients, (auch sogar Plato) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verstoßener Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für sich seine eigenen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Anderen alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die größte Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak, wo aller Unrath aus anderen Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell, und einem Persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaars, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen, deren Ueberfluß, nach ihrem Genuß, sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen ließ. Da unsere ersten Eltern sich nun gelüsten ließen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu kosten; so war, damit sie den Himmel nicht beschmuzten, kein anderer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „das ist der Abtritt für das ganze Universum", sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen.

eilt in den Fortſchritten des menſchlichen Geſchlechts die Cultur der Talente, die Geſchicklichkeit des Geſchmacks, (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit,) der Entwickelung der Moralität vor; und dieſer Zuſtand iſt gerade der läſtigſte und gefährlichſte für Sittlichkeit ſowohl, als phyſiſches Wohl; weil die Bedürfniſſe viel ſtärker anwachſen, als die Mittel, ſie zu befriedigen. Aber die ſittliche Anlage der Menſchheit, die (wie Horazens **poena, pede claudo**) ihr immer nachhinkt, wird ſie, die in ihrem eilfertigen Lauf ſich ſelbſt verfängt und oft ſtolpert, (wie man unter einem weiſen Weltregierer wohl hoffen darf,) dereinſt überholen; und ſo ſollte man, ſelbſt nach den Erfahrungsbeweiſen des Vorzugs der Sittlichkeit in unſerem Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hoffnung nähren können, daß der jüngſte Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieſer heroiſche Glaube an die Tugend ſcheint doch, ſubjectiv, keinen ſo allgemeinkräftigen Einfluß auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

Anmerkung. Da wir es hier blos mit Ideen zu thun haben, (oder damit ſpielen,) die die Vernunft ſich ſelbſt ſchafft, wovon die Gegenſtände, (wenn ſie deren haben,) ganz über unſeren Geſichtskreis hinausliegen, die indeß, obzwar für das ſpeculative Erkenntniß überſchwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten ſind, ſondern in praktiſcher Abſicht uns von der geſetzgebenden Vernunft ſelbſt an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenſtände, was ſie an ſich und ihrer Natur nach ſind, nachzugrübeln, ſondern wie wir ſie zum Behuf der moraliſchen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundſätze zu denken haben, (wodurch ſie, die ſonſt gänzlich leer wären, objective praktiſche Realität bekommen;) — ſo haben wir ein freies Feld vor uns, dieſes Product unſerer eigenen Vernunft: den allgemeinen

Begriff von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhälniß, das er zu unſerem Erkenntnißvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm ſtehenden zu claſſificiren.

Dieſem nach wird das Ganze 1) in das natürliche*) Ende aller Dinge, nach der Ordnung moraliſcher Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir alſo (in praktiſcher Abſicht) wohl verſtehen können, 2) in das myſtiſche (übernatürliche) Ende derſelben, in der Ordnung der wirkenden Urſachen, von welchen wir nichts verſtehen, 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns ſelbſt, dadurch, daß wir den Endzweck mißverſtehen, herbeigeführt wird, eingetheilt, und in drei Abtheilungen vorgeſtellt werden; wovon die erſte ſo eben abgehandelt worden, und nun die zwei noch übrigen folgen.

In der Apokalypſe (X, 5. 6) „hebt ein Engel ſeine Hand auf gen Himmel, und ſchwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erſchaffen hat u. ſ. w.: daß hinfort keine Zeit mehr ſein ſoll."

Wenn man nicht annimmt, daß dieſer Engel „mit ſeiner Stimme von ſieben Donnern" (V. 3) habe Unſinn ſchreien wollen, ſo muß er damit gemeint haben, daß hinfort keine Veränderung ſein ſoll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, ſo wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieſer Statt finden kann und ohne ihre Vorausſetzung gar nicht denkbar iſt.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenſtände der Sinne, vorgeſtellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können; weil wir uns ſelbſt unvermeidlich in Widerſprüche verfangen,

---

*) Natürlich (formaliter) heißt, was nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, welche es auch ſei, mithin auch der moraliſchen, (alſo nicht immer blos der phyſiſchen) nothwendig folgt. Ihm iſt das Nichtnatürliche, welches entweder das Uebernatürliche, oder das Widernatürliche ſein kann, entgegengeſetzt. Das Nothwendige aus Natururſachen würde auch als materialiter-natürlich (phyſiſch-nothwendig) vorgeſtellt werden.

wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen: welches hier dadurch geſchieht, daß der Augenblick, der das Ende der erſteren ausmacht, auch der Anfang der anderen ſein ſoll, mithin dieſe mit jener in eine und dieſelbe Zeitreihe gebracht wird, welches ſich widerſpricht.

Aber wir ſagen auch, daß wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken; nicht darum, weil wir etwa von ihrer Größe irgend einen beſtimmbaren Begriff haben, — denn das iſt unmöglich, da ihr die Zeit, als Maaß derſelben, gänzlich fehlt; — ſondern jener Begriff iſt, weil, wo es keine Zeit gibt, auch kein Ende Statt hat, blos ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unſerem Erkenntniß nicht um einen Fuß breit weiter kommen, ſondern nur geſagt werden will, daß der Vernunft in (praktiſcher) Abſicht auf den Endzweck, auf dem Wege beſtändiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann; obzwar auch, wenn ſie es mit dem Princip des Stillſtandes und der Unveränderlichkeit des Zuſtandes der Weltweſen verſucht, ſie ſich eben ſo wenig in Anſehung ihres theoretiſchen Gebrauchs genugthun, ſondern vielmehr in gänzliche Gedankenloſigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als ſich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beſtändigen Fortſchreiten, zum Endzweck zu denken, bei welchem die Geſinnung, (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, ſondern etwas Ueberſinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich iſt,) bleibt und beharrlich dieſelbe iſt. Die Regel des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft, dieſer Idee gemäß, will alſo nichts weiter ſagen, als: wir müſſen unſere Maxime ſo nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Beſſeren, unſer moraliſcher Zuſtand, der Geſinnung nach, (der **homo Noumenon**, „deſſen Wandel im Himmel iſt",) gar keinem Zeitwechſel unterworfen wäre.

Daß aber einmal ein Zeitpunct eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit ſelbſt) aufhört, iſt eine die Einbildungskraft empörende Vorſtellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur ſtarr und gleichſam verſteinert; der letzte Gedanke, das

letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjecte stehend, und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Größe desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein solches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich scheinen; weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß; Denken aber ein Reflectiren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann. — Die Bewohner der anderen Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig ebendieselben Jammertöne anstimmen (XIX, 1 — 6; XX, 15); wodurch der gänzliche Mangel alles Wechsels in ihrem Zustande angezeigt werden soll.

Gleichwohl ist diese Idee, so sehr sie auch unsere Fassungskraft übersteigt, doch mit der Vernunft in praktischer Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moralisch-physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuß annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut; so kann er doch (selbst im Bewußtsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes, (des sittlichen sowohl, als physischen,) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweise gegen den besseren, in den zu treten er in Bereitschaft steht; und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospect in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob sie zwar von dem größeren Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht Statt finden lassen, die er sich nur dadurch, daß der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik, (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten d. i. praktischen Gebrauch begnügt, sondern gern im Transscendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse,) wo seine Ver-

nunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellectuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, Sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern, mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheismus (der Tibetaner und anderer östlichen Völker), und der aus der metaphysischen Sublimirung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in ebendieselbe) nahe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat.

Das Ende aller Dinge, die durch der Menschen Hände gehen, ist, selbst bei ihren guten Zwecken Thorheit: das ist, Gebrauch solcher Mittel zu ihren Zwecken, die diesen gerade zuwider sind. Weisheit d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Maaßregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht sichtbarlich entgegenzuhandeln, ist das, was man etwa menschliche Weisheit nennen könnte. Diese Sicherung aber wider Thorheit, die der Mensch nur durch Versuche und öftere Veränderung seiner Plane zu erlangen hoffen darf, ist mehr „ein Kleinod, welchem auch der beste Mensch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte;“ wovon er aber niemals sich die eigenliebige

Ueberredung darf anwandeln laſſen, vielweniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widerſinnigen Entwürfe zu ſchicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll zu machen; ſo, daß man wohl ausrufen kann: Arme Sterbliche, bei euch iſt nichts beſtändig, als die Unbeſtändigkeit!

Wenn es indeß mit dieſen Verſuchen doch endlich einmal ſo weit gediehen iſt, daß das Gemeinweſen fähig und geneigt iſt, nicht blos den hergebrachten frommen Lehren, ſondern auch der durch ſie erleuchteten praktiſchen Vernunft, (wie es zu einer Religion auch ſchlechterdings nothwendig iſt,) Gehör zu geben; wenn die (auf menſchliche Art) Weiſen unter dem Volk nicht durch unter ſich genommene Abreden (als ein Klerus), ſondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin größtentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweiſen, daß es ihnen um Wahrheit zu thun ſei; und das Volk auch im Ganzen, (wenngleich noch nicht im kleinſten Detail,) durch das allgemein gefühlte, nicht auf Auctorität gegründete Bedürfniß der nothwendigen Anbauung ſeiner moraliſchen Anlage daran Intereſſe nimmt: ſo ſcheint nichts rathſamer zu ſein, als Jene nur machen und ihren Gang fortſetzen zu laſſen, da ſie einmal, was die Idee betrifft, der ſie nachgehen, auf gutem Wege ſind; was aber den Erfolg aus den zum beſten Endzweck gewählten Mitteln betrifft, da dieſer, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiß bleibt, ihn der Vorſehung zu überlaſſen. Denn man mag ſo ſchwergläubig ſein, wie man will, ſo muß man doch, wo es ſchlechterdings unmöglich iſt, den Erfolg aus gewiſſen nach aller menſchlichen Weisheit, (die, wenn ſie ihren Namen verdienen ſoll, lediglich auf das Moraliſche gehen muß,) genommenen Mitteln mit Gewißheit vorauszuſehen, eine Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktiſche Art glauben, wenn man ſeinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: ſchon oft iſt geſagt worden, der gegenwärtige Plan iſt der beſte; bei ihm muß es von nun an auf immer bleiben, das iſt jetzt ein Zuſtand für die Ewigkeit. „Wer (nach

dieſem Begriffe) gut iſt, der iſt immerhin gut, und wer (ihm zuwider) böſe iſt, iſt immerhin böſe" (Apokal. XXII, 11); gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge ſchon jetzt eingetreten ſein könne; — und gleichwohl ſind ſeitdem immer neue Plane, unter welchen der neueſte oft nur die Wiederherſtellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an mehr letzten Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir ſo ſehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Verſuch zu machen, bewußt, daß ich, wozu freilich keine große Erfindungskraft gehört, lieber rathen möchte: die Sachen ſo zu laſſen, wie ſie zuletzt ſtanden und beinahe ein Menſchenalter hindurch ſich als erträglich gut in ihren Folgen bewieſen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder großem oder doch unternehmendem Geiſte ſein möchte; ſo ſei es mir erlaubt, nicht ſowohl, was ſie zu thun, ſondern wogegen zu verſtoßen ſie ſich ja in Acht zu nehmen hätten, weil ſie ſonſt ihrer eigenen Abſicht, (wenn ſie auch die beſte wäre,) zuwider handeln würden, beſcheidentlich anzumerken.

Das Chriſtenthum hat, aus der größten Achtung, welche die Heiligkeit ſeiner Geſetze unwiderſtehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdiges in ſich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Perſon, die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, ſondern der Sache ſelbſt; nämlich der ſittlichen Verfaſſung, die er ſtiftete; den jene läßt ſich nur aus dieſer folgern.) Die Achtung iſt ohne Zweifel das Erſte, weil ohne ſie auch keine wahre Liebe Statt findet; ob man gleich ohne Liebe doch große Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorſtellung, ſondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem ſubjectiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn vorausſetzen darf, am Erſten zu erwarten iſt, was der Menſch thun werde, nicht blos nach dem objectiven, was er thun ſoll; ſo iſt doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Anderen unter ſeine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsſtück der Unvollkommenheit der menſchlichen Natur, (zu dem, was

die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen;) denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf diese, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht sehr viel zu rechnen sein möchte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Christenthum noch irgend eine Auctorität, (wäre es auch die göttliche,) hinzuthut, die Absicht derselben mag auch noch so wohlmeinend und der Zweck auch wirklich noch so gut sein, so ist doch die Liebenswürdigkeit desselben verschwunden; denn es ist ein Widerspruch, Jemanden zu gebieten, daß er etwas nicht allein thue, sondern es auch gern thun solle.

Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe, zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt sie auch hervor; weil der Stifter derselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen, Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eigenen wohlverstandenen Willen, d. i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.

Es ist also die liberale Denkungsart, — gleichweit entfernt vom Sklavensinn und von Bandenlosigkeit, — wovon das Christenthum für seine Lehre Effect erwartet, durch die es die Herzen der Menschen für sich zu gewinnen vermag, deren Verstand schon durch die Vorstellung des Gesetzes ihrer Pflicht erleuchtet ist. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen die Gesetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich also der Lehrer desselben auch Strafen ankündigt, so ist das doch nicht so zu verstehen, wenigstens ist es der eigenthümlichen Beschaffenheit des Christenthums nicht angemessen, es so zu erklären, als sollten diese die Triebfedern werden, seinen Geboten Folge zu leisten, denn sofern würde es aufhören, liebenswürdig zu sein. Sondern man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Gesetzgebers entspringende Warnung, sich vor dem Schaden zu hüten, welcher un-

vermeidlich aus der Uebertretung des Gesetzes entspringen müßte, (denn: lex est res surda et inexorabilis, Livius;) auslegen; weil nicht das Christenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, sondern das Gesetz hier droht; welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, selbst nicht der Willkühr des Schöpfers, die Folge derselben so oder anders zu entscheiden, überlassen ist.

Wenn das Christenthum Belohnungen verheißt, (z. B. „Seid fröhlich und getrost, es wird Euch im Himmel Alles wohl vergolten werden";) so muß das nach der liberalen Denkungsart nicht so ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu dingen; denn da würde das Christenthum wiederum für sich selbst nicht liebenswürdig sein. Nur ein Ansinnen solcher Handlungen, die aus uneigennützigen Beweggründen entspringen, kann gegen den, welcher das Ansinnen thut, dem Menschen Achtung einflößen, ohne Achtung aber gibt es keine wahre Liebe. Also muß man jener Verheißung nicht den Sinn beilegen, als sollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefesselt wird, richtet sich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, sondern blos nach der Gütigkeit des Willens dessen, der geneigt ist es zu ertheilen; sollte er auch etwa nicht dazu vermögend sein, oder durch andere Beweggründe, welche die Rücksicht auf das allgemeine Weltbeste mit sich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Daß die moralische Liebenswürdigkeit, welche das Christenthum bei sich führt, die durch manchen äußerlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öfteren Wechsel der Meinungen, immer noch durchgeschimmert und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es sonst hätte treffen müssen, und welche, (was merkwürdig ist,) zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto helleren Lichte zeigt, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menschen erhalten könne, ist nie aus der Acht zu lassen.

Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, daß

es aufhörte, liebenswürdig zu sein, (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auctorität bewaffnet würde;) so müßte, weil in moralischen Dingen keine Neutralität, (noch weniger Coalition entgegengesetzter Principien) Statt findet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes,) obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdenn aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten.

Druck von E. Polz in Leipzig.

KANT, Immanuel
Werke

17.475
K16.1
1838m
v.5-6